405863

说　　明

本书是根据北京大学张世英教授一九八〇年春季在我院讲授黑格尔《逻辑学》一书的录音整理翻印的。书中文字，尽量保存张教授原话。但由于我们水平有限，加之整理稿来不及送张教授审阅，错误和不确之处由我们负责；并欢迎读者不吝指正。

武汉师范学院政治系哲学教研室

1 9 8 1 年5月

目　　录

第一讲：绪论……………………………………………………（1）
第二讲：有论……………………………………………………（53）
　　质……………………………………………………（57）
　　量……………………………………………………（71）
　　度……………………………………………………（83）
第三讲：本质论…………………………………………………（92）
　　在自身中反思的本质…………………………………（95）
　　现象…………………………………………………（127）
　　实在…………………………………………………（140）
第四讲：概念论………………………………………………（159）
　　主观性………………………………………………（162）
　　客观性………………………………………………（172）
　　理念…………………………………………………（185）
附：关于学习黑格尔《逻辑学》的几个问题………（227）

黑格尔的《逻辑学》，我准备分成四讲讲完。第一讲，《绪论》；第二讲，《有论》；第三讲，《本质论》；第四讲，《概念论》。为了学好《逻辑学》，大家可以参看列宁的《哲学笔记》和黑格尔的《哲学史讲演录》。我讲的时候，《大逻辑》里有的，就讲《大逻辑》；《小逻辑》里有，而《大逻辑》所没有的，也讲；《大逻辑》里有，而《小逻辑》所没有的，也讲。这就是说，《大逻辑》、《小逻辑》都讲，尽量讲得全面点。

现在，我开始讲第一讲。

第一讲　绪　　论

第一，我想讲讲《大逻辑》和《小逻辑》这两本书的异同。这两本书之间的关系是什么？《大逻辑》和《小逻辑》并不是黑格尔原来的书名，而是后人用来区别这两本书的名词，《大逻辑》、《小逻辑》完全是按书的份量说的。《大逻辑》厚一些，内容多一些；《小逻辑》薄一些，内容少一些，并没有别的意思。《大逻辑》原名叫《逻辑学》，或翻译为《逻辑科学》，是黑格尔1808年—1816年在纽伦堡任中学校长时期内写成的。我们这一次主要是按《大逻辑》的顺序讲。《大逻辑》第一卷出版于1812年，第二卷出版于1816年。黑格尔所著《哲学全书》中的第一部份是“逻辑学”，即《小逻辑》；《哲学全书》第二部份是“自然哲学”；第三部份是“精神哲学”。《小逻辑》在1817年出了第一版，事隔十年，1827年出了第二版，内容比第一版增了一倍。1830年，也就是黑格尔

死的头一年，出了第三版，这一版改动得比较少，只增加了八页。主要是第一版和第二版的差别比较大。

研究黑格尔《逻辑学》的人，一般都要提这样一个问题：这两本书，究竟以那一本书代表他最后的观点？在这个问题上有各种不同的说法。尽管有人说《小逻辑》是《大逻辑》的注释，是一个压缩本，是一个提纲，但这是比较粗浅的说法，也可以这么说，严格说来是不合适的。为什么呢？我可以先讲一个事实：《小逻辑》的最后一版，也就是第三版，是1830年出的，可是，到1831年——他死的那一年，把《大逻辑》第一卷的"有论"重新按原样出版了，这是他活着的时候，没有加任何修改完全按原样出版的。因此，有人认为"有论"这一部份应该以《大逻辑》代表他最后的观点，按形式逻辑推论，"有论"这一部份是他生前最后出版的，应该认为这代表他最后的观点。那末他在这一年，就是1831年，他还写了一篇整个第二版的序言，可见，他准备把《大逻辑》全部出版一次。（现在，大家手上拿的《大逻辑》，不仅有第一版的序言，还有第二版序言。这个第二版序言就是他死的那一年——1831年写的）但实际印的时候，只再版了《有论》那一部份，这一部份是全部照原样出的，至于《本质论》、《概念论》，他自己声称是要再版的。可是，接着他就死了。那末在他心目中，《本质论》和《概念论》是想照原样出版呢？还是想作些修改呢？那修改面是大呢？还是小呢？我们不得而知，也不能妄加判断。根据这个事实，现在一般人认为《有论》部份以《大逻辑》为准，代表他最后的观点。《本质论》《概念论》以《小逻辑》为准，代表他最后的观点。（一般讲哲学史，是不讲这个问题的，专门搞《逻辑学》的人，就要弄清楚这个问题）这是搞版本学的

一种说法。

另外还有一种说法：认为不能从形式上看问题，不能以出版先后作判断，不管那个先出版，那个后出版，应该按《大逻辑》和《小逻辑》的内容来看，那一个比较成熟，那一个就代表他最后的观点。因此，有的人认为《小逻辑》简明扼要，确实有许多东西考虑得比较成熟，应该以《小逻辑》代表他最后的观点。以上是学术界，特别是外国研究黑格尔哲学的人的两种看法。我自己倾向于第二种看法。《小逻辑》确实讲得简明扼要，有些东西确实发挥得比较成熟，应该以《小逻辑》代表他最终的观点。我只是客观地介绍一些这方面的情况，大家还可以研究和探讨。

大、小逻辑从内容上讲，究竟有什么异同呢？总起来可以说，《小逻辑》是他做大学教授时发给学生的讲义，等于是个提纲。《小逻辑》书的每一节有正文、有附释，有的是一个附释，有的是两个附释。这些附释是学生们听课的笔记，是他口说经过学生整理出来的。后人在这个问题上做了一点文章。认为《大逻辑》优于《小逻辑》，《大逻辑》都是黑格尔逐字逐句亲笔写的，而《小逻辑》除了提纲以外，附释都是学生的听课笔记，笔记嘛，就不是每字每句靠得住的。所以，要讲真凭实据，就应该看《大逻辑》和《小逻辑》的正文，而附释不足为凭，只能帮助理解正文。一般认为《小逻辑》是《大逻辑》的缩写本，但内容上是有增有减有修改，也不是完全一致的。在范畴安排上面，有些不同，特别是《有论》部份，差别很大。《大逻辑》以大量篇幅，近两百页讲数学，主要是讲微积分。而《小逻辑》呢？只有十多页，不足二十页，讲数学的部份压得很少了。《哲学笔记》关于这一部份也摘录得很少。在

北京我请教过数学研究所的一位同志，我把黑格尔的观点讲给他听，他结合现代数学讲给我听，主要是我向他学习，向他请教。他认为从现代数学观点看，黑格尔的《量论》有很多具有深刻见解的东西。我不懂数学，希望搞数学的同志帮助我。这就是《量论》部份的区别。

其次，在范畴安排上，除《量论》部份之外，特别在《本质论》部份，差别也比较大。《本质论》中有些范畴，在前后次序上，大、小逻辑也不一样。一般说，都是《大逻辑》讲得比较多，《小逻辑》讲得比较简单，有些范畴《大逻辑》讲了，而《小逻辑》中没有，甚至连范畴的名字都没有出现，或者出现了，只在正文中讲一下，并没有正式列在范畴表内，所以有些区别。但我们可以利用这些差异，帮助我们啥这两本书。在《小逻辑》中，有些范畴一句话都没有，就过渡下去了，有些范畴只讲三言两语，就过渡下去了。在这种地方，我们就可以看《大逻辑》，看《大逻辑》是怎样讲的。《大逻辑》可以帮助我们啥《小逻辑》，因为《大逻辑》有些地方讲得比较详细。但这也带来一个缺点，正因为《大逻辑》讲得详细，而语言又非常晦涩，论证繁琐，所以有些地方很难懂。怎么办呢？我们只有把《大逻辑》摊开，慢慢读，至少可以帮助我们把《小逻辑》多弄通一点，这也是一个好处。

再次，还有一点区别值得提出来，就是《小逻辑》中“思维对客观性的三种态度”这一章，是《大逻辑》所没有的。“思维对客观性的三种态度”，用现在的语言讲，实际就是思维对存在关系问题的三种不同观点，这对于理解黑格尔哲学很重要。黑格尔花了相当大的篇幅，在《小逻辑》里专门讲这个问题，《大逻辑》里却没提这个问题。关于这一部份，因为涉及

哲学史，同志们如果心有余力，可以看看黑格尔《哲学史讲演录》，对于理解这一部份是有好处的。我们有些同志现在看《逻辑学》，往往觉得很难懂，为什么呢？主要原因是涉及哲学史上的许多问题，而思维对客观性的三种态度基本上是讲哲学史的东西。大家都知道，黑格尔《逻辑学》是历史的东西与逻辑的东西的统一，是在唯心主义基础上，把哲学史的东西和逻辑的东西统一起来了。所以，《逻辑学》的概念和范畴，实际上就是把哲学史，把历史的东西变成概念，就是哲学史有哪些派别以及它的某个概念和范畴，使它转到《逻辑学》上也相应有一个概念和范畴。大体上可以说，《逻辑学》就是把哲学史的整个的全部的历史，翻译成为《逻辑学》概念、范畴的序列罢了，你要了解《逻辑学》的背景，就必须一一和哲学史联系起来，否则，是很困难的。这是关于《逻辑学》概论的第一点。

第二、《逻辑学》研究的对象、目的和任务。黑格尔《逻辑学》究竟是讲什么的？《概论》主要回答这个问题。关于这一点，《大逻辑》讲得比较简单，而《小逻辑》讲得比较详细、透彻。《大逻辑》里的第一版序言、第二版序言和《导论》，都不长，很简单，而《小逻辑》前83节，基本上是讲概论，具体而言，都是讲《逻辑学》的对象，性质和任务。我今天讲这个问题，主要取材于《小逻辑》，但也引用《大逻辑》的内容，特别是列宁《哲学笔记》中引用了的，我要讲一下。

黑格尔《逻辑学》究竟是讲什么的？有的人一听说逻辑学，总把它跟形式逻辑联系起来，以为逻辑学就是形式逻辑。我听说，有的同志以为我搞的就是形式逻辑，那我可不敢当。黑格

尔的《逻辑学》不是形式逻辑。我们知道，哲学史上有三种逻辑：形式逻辑，康德的先验逻辑，黑格尔的《逻辑学》。这里只讲马克思主义以前的三种逻辑。形式逻辑是讲思维的形式和规律的，当然有其客观基础，但它毕竟是讲思维的形式和规律。其奠基人是亚里士多德。而黑格尔《逻辑学》可不只讲思维的形式和规律，它是讲思维和存在统一的，首要的是讲客观事物的本质，这跟形式逻辑就不一样了。其次，黑格尔的《逻辑学》和康德的先验逻辑也不同。先验逻辑是什么意思呢？康德认为逻辑范畴如：原因、结果，可能、现实，偶然，必然等十二个范畴，是头脑中固有的，是主观自生的，先天存在的，普遍的，必然的，还认为，这些先天的范畴是构成经验、知识和知识对象的条件。关于先验，精确的说法应该是：逻辑范畴是先天的，主观自生的，是构成知识对象的条件。这就是说，没有概念、范畴，连对象也没有了，知识也没有了。而黑格尔《逻辑学》不同。黑格尔批评康德，说他只讲主观唯心论，并认为概念，范畴不是主观自生的，而是客观事物的本质和核心。因此黑格尔说：我的《逻辑学》就是讲客观事物本质的科学。

综合上边所讲，黑格尔《逻辑学》与形式逻辑是两码事。当然，《逻辑学》涉及到形式逻辑的许多问题，但它是从事物的核心本质讲的。黑格尔《逻辑学》也不同于康德的先验逻辑。在西方哲学史上，创造了完全不同于形式逻辑与先验逻辑的正是黑格尔。黑格尔自己给《逻辑学》所下定义的第一层意思是明确的：《逻辑学》就是研究事物本质的科学。它既包含客观事物又包含思维本身。这首先是针对黑格尔之前哲学界的批评。大家知道，康德是反对笛卡尔、斯宾诺莎、莱布尼茨唯理论的本体论的，康德认为唯理论的本体论用有限的概念、

范畴去框无限的整体是不行的，因为无限的整体既不能说它有限，也不能说它无限，不能说它存在，也不能说它不存在，对于上帝只能靠信仰，而不能靠认识。康德这一批评，影响巨大，此后几十年几乎没有人讲本体论了。可是到黑格尔，他要讲本体论。哲学必须研究无限、研究整体，哲学不是具体科学。他讲本体论，当然不能回到康德批评过的旧本体论那里去，因此，黑格尔就想建立新的本体论，这就是建立在唯心主义基础上的思维与存在同一的本体论。《大逻辑》第一版序言开始说："近二十五年来，哲学思想方式在我们之间所遭受的全部变化和这时期中精神的自觉所达到的较高的观点，至今还对逻辑的形态很少有什么影响。"他同时批评康德以后的情况说，一个民族不讲形而上学，不讲本体论，也就是不讲关于世界整体的学问，只讲有限的事物，是不行的，就没有民族精神。因此，他要站在新的立场观点上，恢复本体论。在这个意义上，这种本体论就是《逻辑学》。他进而声称逻辑、本体论和形而上学合流了。接着第二页他说："一个有文化的民族竟没有形而上学——就像一座庙，其他各方面都装饰得富丽堂皇，却没有至圣那样。"一个民族，没有形而上学，还成什么民族！一个民族不讲形而上学，不讲哲学，等于神庙没有神。所以他认为逻辑学与形而上学合流了，不同于形式逻辑。接着这一页下面，他又讲了与形式逻辑的区别。黑格尔并不完全否认形式逻辑，但他指出人们有一种偏见，好像不学逻辑就不会思维，如同不学生理学就不会消化一样。这个比喻很巧妙。本来也是个问题，难道不学逻辑就不会思维，真如同不学生理学就不会消化吗？这种偏见现在当然没有了。形式逻辑是有一定作用的，是研究思维形式和规律的。但他认为形式逻辑不过如此而已。现

在搞形式逻辑的同志不会完全同意他的说法，因为形式逻辑的作用越来越广泛了。另外，他又说形而上学被搞臭了，没有人搞了。结果，一是没有人搞了，二是作用不大了，在这种情况下，黑格尔就决心要建立与形而上学合流的逻辑学，这就是与形而上学、本体论相一致的逻辑学。

那末，黑格尔怎样研究事物本质呢？他又怎样看事物的本质和核心？他认为事物的本质必须是个普通的东西、是共相。用我们的观点看，概念就是客观事物运动的规律在人脑中的反映；因此，概念反映客观事物的本质，反映本来存在于客观事物中的共相。可是，黑格尔是客观唯心主义者，他恰好把这个关系颠倒过来了，他认为概念是第一性，而客观事物及其本质是第二性的。我们研究哲学也讲事物的本质，也要讲共相，也要讲运动的规律，当然总不能停留在个别、表面的东西上面。但我们肯定概念，范畴是第二性的，是客观事物普遍性的反映。黑格尔认为概念，范畴存在于事物本身之中，但这种概念、范畴不是某个人的概念，也不是全人类的概念，这个概念本来没有人以前也存在于客观事物之中，既存在于人脑里，也存在于客观事物之中。因此，他认为他的概念、范畴是客观的，是存在于客观事物之中的。他进而认为，他的逻辑学是研究客观概念的科学。这是黑格尔给逻辑学下定义的第二层意思。

“客观概念”在黑格尔那里，是个专用名词，在大、小逻辑中反复多次出现。从我们的观点看，你是把概念从肉体、人的大脑抽象出去，并加以绝对化，因为，离开人的思维根本就没有概念。所以我们认为，黑格尔所谓客观概念还是唯心主义的东西。尽管黑格尔口口声声叫做客观、客观，仍然是主观、主观，黑格尔的客观绝不是什么唯物主义的东西，黑格尔只不过是把

本来存在于人脑的概念，只有在人脑才能产生的，只有人脑才能反映客观事物本质的概念，把它离开肉体，离开大脑加以绝对化，当成第一性的东西罢了。你黑格尔是个客观唯心主义者，当然比主观唯心主义要复杂、高明一些，不那么简单。所以，他的客观概念在根源上，仍然是唯心主义的认识论。尽管他加了客观二字，也还是唯心的。

黑格尔给《逻辑学》下定义的第三层意思，是讲纯概念的科学。什么叫纯概念？他认为《逻辑学》所讲的概念、范畴是人所共知的，是任何东西都具有的，人人熟悉的，最普遍的，最常见的。比方有和无，平时说有没有这个东西，有没有，就包含有又包含无。你看，离开了有和无，还能思维和说话吗？任何东西都是有和无。此外，还有一与多。这是一个东西，还是一个以上多种多样的东西？可见，一与多是任何东西都离不开的概念和范畴。另外，还有质和量、原因和结果、可能和现实、必然和偶然等。他在《逻辑学》里举了一百多个概念、范畴。黑格尔认为这些概念、范畴是任何事物都具有的、最常见的，都离不开客观事物本身。他所谓纯概念的纯，决不是说，这些概念、范畴离开了客观事物还能存在，他不是个意思。而是说任何概念、范畴都不能离开具体的东西，有就有个什么东西，无就无个什么东西，一是一个东西，多是多个东西，所以，离开具体东西就没有概念、范畴。然而，黑格尔为什么又要叫纯概念呢？他认为，逻辑学承认任何概念、范畴离不开具体东西，这是一方面；而另一方面是撇开具体东西，专门就概念、范畴本身来讲的，这就叫纯概念、范畴。比如一个茶杯，我撇开具体的茶杯，只研究这个一；有没有茶杯，不讲茶杯，只讲有没有，就是只讲有和无，专门研究概念范畴本身。什么是纯概

念？“纯”就是这个意思。但是，纯概念最主要的意思，他认为，概念是一切事物的核心，命脉和源泉，是一切事物的先决条件，是一切事物的根据，是一切事物的前提。没有概念、范畴，就等于这个事物失掉了灵魂。因为他是讲事物的本质嘛！概念是事物的本质，本质是最根本的，这些词他都用到了：前提呀！根据呀！命脉呀！源泉呀！先决条件呀！……这使人不难领会他的意思。我们唯物论都认为事物在先，人脑的概念在后，这个观点我黑格尔都承认：事物在先，概念在后。承认这有什么了不起呢？这是事实嘛！没有外面的东西，怎能有头脑里的概念和范畴呢？但黑格尔紧接着说：哲学是要讲道理的，是要讲真理的，是讲事物本质的。而事物的本质是概念，是客观概念。因此，在这个意义上讲，概念是在先的。这个在先，就是先决条件，是根本，是源泉，是命脉，他的“纯”最主要是指这个意思。

旧的哲学名词中有两个在先，一个叫做时间在先，一个叫做逻辑在先。就时间讲，客观事物在先，概念在后，这是时间在先，黑格尔并不否认。但《逻辑学》讲概念、范畴是事物的本质，而本质是事物的先决条件，这就是逻辑在先。逻辑在先是西方哲学常用的一个词。所谓逻辑在先，简言之，就是指那东西是事物的先决条件、根本。我打一个比方，假如有一个惯窃，品质很坏，因为他的品质很坏，所以表现出一些很坏的行为，偷东西是他的本质的一个表现。偷东西的行为和品质，究竟那是最根本的呢？肯定本质是先决条件，是根本的，至于他的偷盗行为，今天偷，明天盗，只不过是本质的一种表现。因此，他的品质坏是逻辑上在先。（当然，我们平时不这样说，说了别人也不了解是什么意思。）这里说逻辑在先，不是时间

在先，决不是说，他昨天有一个偷东西的品质，今天才有偷东西的行为。在时间上说，这个人坏的本质和偷盗行为，总是同时具在的。所以我们要把逻辑在先，和时间在先加以区别。黑格尔所说概念在先，也是指逻辑在先，不是时间在先。结合上面那个例子，你不能说几分钟以前，几年以前，偷盗者有一个坏的品质，过几分钟，过几年后表现为一个偷盗行为，品质和行为是同时具在的。对黑格尔所谓纯概念，也不能理解为，在几十年，几万万年之前，在没有自然界，人类社会之前，曾经存在黑格尔《逻辑学》的概念世界，然后才出现自然界的事物和人类社会，如果这样理解时间在先，那不符合黑格尔的原意。黑格尔认为，逻辑概念和自然界的事物，人类社会，整个世界上具体的东西，都是同时具在的。综合上面讲的，黑格尔纯概念的意思有两层：一是说撇开具体东西，光讲概念本身；一是他把概念视为最根本的东西，是先决条件，是逻辑在先。纯概念就是这个意思。

这里，同志们会提出一个问题，上面那种理解不是和恩格斯有段话相矛盾吗？恩格斯在《费尔巴哈论》中说"在黑格尔看来，逻辑的概念是在自然界和人类社会出现前，就在某一地方存在着。"我认为这不光是恩格斯的概括，而是黑格尔自己也说过类似的话，原文不见得和恩格斯一字不差，但意思大体相同。那末，这就会产生一个问题：恩格斯清楚地指出黑格尔的逻辑概念是存在于自然界之前，为什么又讲黑格尔认为逻辑概念与自然界是同时具在的呢？这不矛盾吗？这里在先，是讲逻辑在先，客观事物在先，人的头脑里的概念在后，而不是指时间在先。恩格斯并没有误解黑格尔的原意。黑格尔是非常强调具体事物的，他认为概念、范畴是绝对地一分一秒不能离开

事物的，离了事物是抽象的，世界上没有这个东西，根本没有离开事物的概念、范畴。但是逻辑学可以专门就概念、范畴本身来讲，撇开具体事物来讲。因此，黑格尔说逻辑学的概念、范畴可以构成一个阴影的王国，或者说幻影的王国。这就是说逻辑学的概念、范畴，从哲学根本观点讲，是实际存在的，与具体事物分不开的，但可以撇开具体事物讲一、多、有、无、质、量，这就是一个阴影的或幻影的王国，这是就纯概念本身讲的。现在，有些人对黑格尔所谓"阴影的王国"，"幻影的王国"这句话有误解，再加上恩格斯说的那句话，就误以为黑格尔认为，没有自然界就存在着概念、范畴。这种理解是不对的，没有根据的。我为什么反复讲这个问题呢？以前我在"北大"讲课时，发现很多同志都有那种看法，我觉得有必要说清楚。黑格尔是一个非常现实的人，是非常讲具体东西的人，硬要说离开具体东西，另外存在一个概念、范畴的世界，这是他所反对的。黑格尔早年曾经有一些抽象的思想。大家知道，他和大诗人歌德来往很密切，歌德与黑格尔在通讯中，经常批评他，提醒黑格尔不要驰骛于抽象的王国中。歌德对黑格尔的影响很大，所以黑格尔很重视客观事物的经验的东西，具体的东西，个体的东西，但是他说哲学要研究共同的东西。过去，受苏联哲学界的影响，或没有深入地具体地了解，就误以为黑格尔很不重视经验。同时，英国的新黑格尔主义者芬德莱认为，现在研究黑格尔的人也有一些误解，他写了一本名叫《黑格尔再考察》的书，就是驳斥对黑格尔的成见和误解。芬德莱主要驳斥概念、范畴可以离开事物的观点。他认为，黑格尔是十分重视经验的人，概念和范畴与事物是紧密结合的，这个驳斥是正确的。但是芬德莱从而导致了一个错误结论：他说黑格尔是一个

激进的经验主义者。这就言过其实，不对了。黑格尔固然很重视经验，很讲现实，但不能得出结论说他是经验主义者。为什么呢？因为重视经验是一回事，而对经验是作唯心的解释，还是作唯物的解释，这又是另一回事。黑格尔重视经验，可是他对经验确实作唯心主义的解释。芬德莱还说黑格尔是一个唯物主义者，这显然是错误的。芬德莱对的地方是看到黑格尔重视经验，但错误的地方是说他是一个唯物主义者。这后边的观点，我们是不能同意的。

《逻辑学》研究的对象是什么？三句话：第一句话《逻辑学》是研究事物本质的科学；第二句话《逻辑学》是研究客观概念的科学；第三句话《逻辑学》是研究纯概念的科学。

这么多概念、范畴，它们间的关系是什么？没有很好数过，黑格尔《逻辑学》一书中的概念、范畴估计有百十来个，它们彼此间的关系是什么呢？他认为，概念、范畴都是具体的有机的统一在一起的，有和无，质和量，一和多，原因和结果等等彼此之间，大的套小的，整个合起来，是一个有机的统一体，是不能分割的。你们看，那事物的一和那事物的多，能分开吗？这个事物有它有的一面，还有它无的一面，有这个就无那个，有和无能分开吗？是不能分割的。所以有和无，一和多，质和量，都是有机的统一，而这个有机的统一，他起了一个名字叫具体。因此，他说概念都是具体的，所谓具体就是概念之间，内在的有机的统一在一起，也就是说，这一方离开那一方，就不成为这一方，这种有机的统一，是内在的关系。而内在的关系和外在的关系是对立的。什么是外在关系？就是说甲离开乙，甲还是甲。譬如，我和这张桌子有没有关系呢？当然有关系，桌子放在我面前，可以放东西，但这是外在关系。

这种关系并不影响我之为我的本质。黑格尔讲的是内在关系，我要是离开我的阶级地位，离开我的意识，离开我的父母，离开我的子女，离开我的朋友，离开我的学历，离开我的各种经历，把这些具体东西抽空了，我到底是个什么？把内在关系抽空了，我就不成其为我。任何一个同志都是这样，你之成为你，无非是有你的特点，即你的社会地位、阶级地位，思想、历史、父母和周围的关系，也不是这些关系的杂凑，而是这些关系的有机统一，把这些内在关系抽空了，我之为我，你之为你，就都不可能了。黑格尔认为，概念和概念之间，就是这种具体的有机的内在的关系。譬如自由和必然这两个概念，具体的自由离不开必然，否则，离开必然讲自由，就不成其为自由，抽象的自由是不存在的，只是任性。主观任性，违反规律，违反必然性，就不是真正的具体的自由，而只是一种抽象的自由。再举一个例子，一朵玫瑰花，是很多因素的具体的有机的统一体，是粉红的、芳香的、很好看的等等因素的有机统一体。但是，如果你把粉红的颜色抽象出去，使它脱离了与其它因素的关系，你不能说粉红色就是玫瑰花。这是因为玫瑰花之所以是玫瑰花，必须是特殊的粉红色，特殊的香味等等有机的统一体。这就是黑格尔所讲的抽象与具体的关系。

那么，黑格尔是怎样排列这些概念和范畴的呢？他是按照从抽象到具体的途径排列的。就是说，越是前面的概念就越抽象，越是后面的概念就越具体。譬如“有”、“无”、“变”这三个范畴，他把“有”安排在前面，然后是“无”、“变”，其中就有一个从抽象到具体的关系。世界上的事物都是有机的统一，没有光有“有”，也没有光有“无”的东西，世界上的事物都是“变”的，都是“有”和“无”的统一。所以，光是

"有"是抽象的，光是"无"也是抽象的，只有从"有"到"无"到"变"，才是具体的。黑格尔认为，世界上越是真实的东西，是越到后面的越真实，而越在前面的越抽象。相对于前面的概念说，后面的是具体的，相对它后面的说，它又是抽象的，一直到最后，所有的概念、范畴成为完整的有机统一体，那就是最后的、最全面的、最真实的、最具体的东西。而哲学就是研究这个从抽象到具体、由片面到全面、由简单到复杂的过程。具体说，这个过程就是"正"、"反"、"合"的过程。黑格尔为什么大讲"正"、"反"、"合"，道理何在？我认为最主要的原因是为了反对过去的形而上学，特别是为了反对笛卡尔、斯宾诺莎、莱布尼茨这些人的旧形而上学。因为笛卡尔那些人只讲玄学——就是现在意义上的形而上学。正是在这个地方，两种意义上的形而上学在这里转变了，正是在这个地方，黑格尔明确地系统地把形而上学用成现在意义上的形而上学。就是非此即彼，不是联系的看问题，割裂呀！抽象呀！片面呀等的形而上学。黑格尔批评笛卡尔讲本体论的时候，是非此即彼，片面的，割裂的，抽象的形而上学的方法。经过黑格尔这样一讲，就把原来指本体论意义的形而上学，转为现在意义上的形而上学了。因此，第一次明确的系统的在现代意义上使用形而上学是黑格尔开始的。他为了反对旧的形而上学非此即彼的方法，指出旧的形而上学只看到这一面，就没有看到那一面，只看到正面，就看不到反面。黑格尔强调说，我们看世界上的事物绝不是孤立的，绝不是正面就只是正面，而要看到事物总是正面和反面的统一体，是具体的。世界上没有只有正面没有反面的东西，或只有这一面，没有那一面的东西，总是正反两方面的有机统一。而"正"、"反"、"合"就是指正面和反面的有

机统一，正面离开了反面，那正面是抽象的、不具体的，也是不真实的。举例说明：譬如要了解一个作为父亲的人，如果你老盯着这个人，不到他的儿子那里去了解，不到他的反面（这不是反革命或不革命的意思）去了解，那是了解不清楚的。只有到他的儿子那里，看他对儿子采取了什么态度、在儿子身上产生了什么影响，总之，要联系老子和儿子的关系去看，然后才能了解这个老子作得怎样。这是黑格尔举的例子，我用他这个例子扩而充之，譬如要了解一个同志，老盯着他的正面看来看去，正面老是那个样子，当然可以了解一点表面现象，离开了反面，离开了他与别人的关系，也可以看出他是个高鼻梁，园园脸等表面现象，这是不深入的，你要具体的深刻的了解他，那就要下一番功夫，就必须联系他过去的历史呀！家庭呀！环境呀！为人呀！过去的行为等等，这就是从他的反面，从他与别人的关系去了解。你们看列宁《哲学笔记》里，黑格尔老爱用“他物”这个词。这里，就是指本身与“他物”的关系，你离开了本身与“他物”的关系，怎能了解这个人？黑格尔还举了一个例子，你要了解白颜色，这墙是白的，但你离开了黑颜色怎能了解白颜色？假如没有白的概念，没有黑的概念，白的离开黑的，或者黑的离开白的，就什么也不能了解。如果光是白，你就无法了解白。纯粹的光明等于纯粹的黑暗，纯粹的白就是纯粹的黑，在纯粹的光明之中，你什么也看不见了，难道不是纯粹的黑吗？你到照像馆去拍照，老是白，离开了黑，就等于什么也没有。所以正面离不开反面，但又不能把正面和反面对立起来。当然，一方面“正”和“反”是有区别的，可另一方面，“正”和“反”又是统一的。越是远离反面，才能越深入了解正面，才能越深入了解正 面， 所 以 到了“合”的阶

段，也可以说就是回到“正”，也就是更深刻更具体地了解正面。黑格尔基于这个思想，讲了一大套“正”、“反”、“合”。同样的道理，“有”离开“无”，就不成其为“有”；“无”离开了“有”，“无”也不存在。你要了解“有”，就必须联系“无”来讲，到“变”就是更深刻更具体的了解‘有’。

按照上面说的那样一个“正”、“反”、“合”的思想路子，黑格尔把人类思维能力分成三个阶段：第一是知性，第二是消极理性，第三是积极理性。《小逻辑》从79节到83节专门讲这三个阶段。什么叫知性？知性也可译为理智。简言之，知性就是指一种形式逻辑的思维，它把事物的界限划分得十分清楚，甲就是甲，乙就是乙，非此即彼，这是知性阶段，即平时所说形式逻辑阶段。（要说明一下，他并不否认形式逻辑。他认为讲话不能违背形式逻辑。）但是他认为不能停留在这个阶段。《小逻辑》第79节专门讲这个问题。他认为彼包含此，此包含彼，甲包含乙，乙包含甲，肯定包含否定，否定包含肯定，正包含反，反包含正，这个包含那个，那个包含这个，这就是消极理性阶段，也称为辩证阶段，就是叫人的头脑不要僵化，不要把正反、甲乙、肯定否定、彼此，对立起来，要把这种种万里长城推倒，鸿沟填平。但是他认为，人类思维停留在这个阶段是不行的，不仅要认识到从这一个过渡到那一个，还要认识到这一个和那一个彼此不能分离，是有机地联系在一起的，是同一的。到这一步就是积极理性阶段。消极理性只知道这一个要过渡到那一个，积极理性还要知道那一个，就是为了更深刻更具体地了解这一个。那末，消极理性与积极理性的区别何在？再重复一遍，就是说，消极理性只告诉我们，这一个要过渡到

那一个，甲要过渡到乙，肯定要过渡到否定，这一边要过渡到那一边。而积极理性呢？是要告诉我们，把正和反统一起来。这就是还要认识到积极理性。

这里有个问题，既然消极理性称为辩证阶段，这积极理性是不是不辩证了呢？黑格尔不这样认为。他在《哲学史讲演录》常常讲，只知道这一个过渡到那一个只是消极的辩证法，还要更进一步，那一个要回过头来规定这一个，反要更深刻地认识正，这才是积极的辩证法。可见，这两个阶段实际上都是辩证法，不过前一种是消极的辩证法，而后一种是积极的辩证法。至于他这一套分法中合理的东西是什么呢？就是叫人不要停留在形而上学阶段，叫人不要停留在把肯定和否定形而上学割裂开的阶段，叫人要有辩证思维。他在这方面，对哲学史有很大贡献。但是，这种分法有什么缺点呢？缺点有二：一、他着重强调对立面的同一。他把对立放在消极理性阶段，而高级阶段是积极辩证法，是对立面的同一，他说矛盾总是要解决的，最后是达到同一的。因此，他的哲学，他的辩证法，最终是强调对立面的同一。我们认为对立面是同一的，也不能说对立面总是割裂、斗争，但是他过份强调同一，这不能不是一个缺点。二、把“正”、“反”、“合”变成了一个完全机械的框架，一个机械的形式，他的整个哲学都用这个框架去套，从这个范畴到那个范畴，用一些违反事实的东西硬套在“正”、“反”、“合”这个框架里。“正”、“反”、“合”就他本来的意思讲，核心是讲对立统一，这个根本思想是对的。但是，他用一个框架安排他的哲学体系，把歪曲了的事实填在这僵死的框架中，于是恩格斯说他由于矫柔做作造成了许多胡说八道，这是第二个缺点。以上都是就“正”、“反”、“合”来讲的。他的“正”、

"反"、"合"里边，有很多大的"正"、"反"、"合"和很多小的"正"、"反"、"合"，整个《逻辑学》的概念，从"有论"到最后的绝对理念，又分成很多大的，小的"正"、"反"、"合"，都是大的套小的，一分成三，三中的每个一又分成三，这样一来，一上三，三上九，九又逢九，三九二十七，二十七乘三，到八十一，他这个范畴的分裂呀！总是一代生三个，子而孙，孙而子，子子孙孙生下去，总是三九二十七生下去。那末，他的最大的"正"、"反"、"合"是什么呢？那就是按照他的思维与存在同一原则排列的，第一个最大的"正"就是思维，即逻辑学。第一个最大的"反"就是自然哲学，第一个最大的"合"就是精神哲学。最大的"正"、"反"、"合"就是从思维到存在，然后又回到思维。这里边，"正"里有许多"正"、"反"、"合"，"反"里有许多"正"、"反"、"合"，"合"里有许多"正"、"反"、"合"。刚才说，第一个"正"是逻辑学，是讲纯概念的，"反"就到了自然界，"合"就讲同一，专门讲精神，讲人类社会。

黑格尔是怎样按照人类认识的原则排列"正"、"反"、"合"的范畴呢？他从"正"到"反"到"合"，按照人类认识发展的顺序，越是前面的范畴越抽象，越片面，越贫乏．越是后面的范畴就越全面，越深刻，越具体，这本身就包含着常见范畴排列的原则：人类认识总是由浅入深，由片面到全面，由贫乏到丰富，由抽象到具体。因此，越是排在前面的范畴，就表示认识越处在一个片面、粗浅的阶段，越处在一个抽象、贫乏的阶段，越是排在后面的范畴，就表示认识越来越全面，越来越丰富的阶段。譬如《逻辑学》第一个部份就是《有论》，这表明人类认识停留在直接性的认识，只能认识表面；第二部

份是《本质论》，表示人类认识到事物的背后。从《有论》到《本质论》，说明人类认识由浅入深；第三部份是《概念论》，这是《有论》和《本质论》的同一，是表面现象与内在本质的有机统一，标志着认识更深刻了。这是就最大的“正”、“反”、“合”这个范围说的。具体到每一个小的范围，大体都是排在前面的比较粗浅，而排在后面的比较深刻。在《有论》里，他把“质”这个范畴摆在前面，把“量”这个范畴摆在后面，按“质”、“量”、“变”这样摆，他为什么把“质”排在前面呢？因为在他看来，这个“质”不是本质的质，如果是本质的质那要摆在后面，这个“质”和汽变水，水变冰的“质”不同。他认为对事物要先认识质，后认识量，所以把“质”摆在前面。譬如小孩，他能先认识红的、白的，因为红与白有质的区别，但是要他认识什么光波呀！什么长短呀！什么大小呀！就是稍长大些以后的事了。我没有学过心理学，说不具体。但黑格尔总是按人类认识过程排列的。说到这里，我们也不能把每一个范畴都这样机械对待，这一个为什么排在前面呀？那一个为什么排在后面呀！都要精确地去找一个先后，就没有必要了。他这样排列，就是说明人的认识过程是由浅入深的发展过程，这就牵涉到，黑格尔把认识过程看成是一个园圈式的。

前面说过，逻辑学中的范畴是按照认识发展过程排列的，越是前面的概念、范畴越片面，越是后面的概念、范畴越深入越全面。因此黑格尔认为，他所讲的逻辑概念、范畴，都是认识史上一个一个小的阶段，也就是一个一个由浅入深的阶梯，一个范畴是一个阶梯，步步深入，步步前进。这一点，列宁在《哲学笔记》中有很多摘录，并做了解释。在第二版序言中，黑格尔说每一个概念、范畴都是自然之网上的一个纽结，列宁

对此是肯定的。

现在，着重说“正”、“反”、“合”是一个园圈式的认识过程。黑格尔认为每一个“正”、“反”、“合”都是一个园圈，大的“正”、“反”、“合”是大园圈，小的“正”、“反”、“合”是小园圈，这就是园圈式的认识方法。他反对对事物采取直线式的认识方法。什么是直线式的认识方法呢？就是用乙说明甲，用丙说明乙，用丁说明丙，如此类推，推演无穷，往上推是无穷，往下推也是无穷，没有一个底。世界上的事物，不是直线式的，在认识过程中，也不能用简单的方法，用这东西说明那东西，用那东西说明这东西，世界上没有这么简单的直线式的说明事物的方法。世界上的事情，都是多种多样的因素有机地统一在一起的，必须把很多因素结合起来才能说明它。譬如这茶杯，如果你撇开其它关系，你怎样也说明不了，因为它是多种因素结合起来的有机统一体。那末，什么是园圈式的认识方法呢？可以分两点说明：第一，黑格尔认为，要说明一个东西，那开端、始点、起点总是抽象的、片面的。这就是说，始点是不能完全说明事物的。譬如要说明我这个人，首先认识我的时候，无非说我多高多矮，多胖多瘦，这就是开端，当然是必要的。但如果仅此而已，那并未说明我多少问题。然后，由这一点开始，把它推而广之，到我的朋友、爱人、父亲、儿子那里，到我周围的社会关系去作一番了解，看看我和这些人的接触、以及我在各方面的表现，这样，越来越离始点，你到了我父亲那儿，又到我父亲的朋友那儿，也可能某件事与我父亲的朋友的朋友有关，你到我父亲的朋友的朋友那儿，然后，越走越远，表面看来远离我这个人，越走越远，走到最后——当然天下并没有‘最后’的说法，假设大体有个最后的话，那个终

点，是更深入更具体说明了我的开始，这就是始点。因此，黑格尔有句话说，开端是什么？就是你所认识那个东西的终点，开端包含在终点之内，而终点是更好的说明开端，说明始点。所以他说开端就是终点，终点就是开端，不过要加一个限制，始点是抽象的终点，终点是具体的始点，这样就全面了，这是他的原话。开始认识一个事物，总是抽象的不具体的，所以是一个抽象的终点，而终点呢，才是具体的开端。这里，可以用黑格尔自己所举的例子来说明，我们学英文、德文、法文等外国文字，往往从文法开始，这是始点。可是你如果仅仅学文法，那么这个始点是抽象的，都是一些抽象的条文，没有一个学外语的人，说明学了文法就精通了外语。当然，文法是要学的，总得有个开始嘛！但在学习文法的过程中，具体地学外国语言，这些外国语言都是合乎文法的，你学了第一册、第二册、第三册、第四册的课文，到了终点，那终点所讲的东西，其实还是你头一个月学的文法知识。从这个意义说，终点才是始点嘛！但不同的地方，是开始的文法是抽象的终点——文法本身就很抽象，而学完四册课文，具体学习外国语言文字，到了终点，但这是具体的始点。

从开始学文法，到四本学完之后，虽然还就是那些文法的东西，但是，比原来那些文法的东西具体得多。虽然是回到原来，好象是又回过头来了，但是，这一次回来，用我们辩证唯物论的词来说，是螺旋式的上升，又回来了，内容更丰富了，更具体了。黑格尔用这个例子说明了普遍和特殊的关系问题。他说，对于这个普遍，有两种了解：一种叫做抽象的普遍；一种叫做具体的普遍。普遍都是从特殊里面抽象出来的。没有一个开离了特殊的普遍。如果你认为普遍是脱离了特殊，认为文

法是脱离了具体的语言，那这个文法就叫做抽象的普遍性。黑格尔是反对这种普遍性的，它反对离开特殊来讲普遍。文法是一个“具体概念”，它本来寓于具体语言的特殊性——多样性之中，但对于初学一种语言的人来说，文法乃是一个脱离了特殊性的普遍性，脱离了多样性的统一，亦即脱离了具体内容的结论和原则。因为他还没有学具体的语言，文法对于他还是一个抽象的普遍性。但是等到已经学习了该种语言之后，如果再回头来温习一下初学时老师所教的同样一些文法，那时，他就会对这些文法有比较深刻的体会，就会觉得这些文法很具体。换言之，文法对于他不再是一个抽象的普遍性，而是一个具体的普遍性。为什么同样的文法在初学时觉得它很抽象，很陌生，而在学习了具体语言之后，又觉得它很具体，很亲切呢？这就是由于，在前一种情况下，它是脱离了特殊性的普遍性，脱离了多样性的统一；而在后一种情况下，它是包含了特殊性在内的普遍性，是包含着多样性在内的统一。列宁在《哲学笔记》里称赞黑格尔的“文法”的比喻微妙而深刻，并且称赞黑格尔关于包含特殊的普遍的概念是一个“绝妙的公式”。再举一个例子，譬如，“失败是成功之母”这句格言，出自一个年轻人或者小孩子之口，这句格言对于这个年轻人来讲，他说的是老实话，是很抽象的普遍。因为他并不了解这句格言里面所包含的具体的内容，他没有怎么经过失败，也没有经过什么风霜波折，而是人云亦云，并未体会这个具体的内容。这个意思就是说，他不了解特殊，只知道一个抽象的普遍。那个特殊的具体怎么样，人怎样摔了跤，又怎样吸取教训，后来又能够得到成功等等，这些具体的东西，他都没有经验过。所以，对于一个出自年轻人口里面的格言，这对于他来讲，是一种抽象的

普遍。但是，对于一个老年人，经过几十年之后，到了要死之前，他说一句“失败是成功之母”，这个时候，这句话里面，也具有普遍性。但是，同样的这个普遍性，出自老年人之口的时候，那么，这里面是包含着无限多的辛酸。因为他是经过了由少而壮，由壮而老的整个几十年的一生，饱经风霜，经过了很多失败，后来又怎样吸取教训，使得他能够前进，又使得他能够成功。所以老年人说这句话，那这个里面就包含着很多的内容。同样一句格言，对于这个老年人来讲，就叫做具体的普遍性。黑格尔就用这个例子来说明具体的普遍是包含特殊的。黑格尔在《大逻辑》与《小逻辑》里面重复地讲了这些例子。列宁做了一些摘录，而且，多半都是批的怎么妙啊，怎么深刻啊，很多赞叹词都用上了，那确实是这个样子。

我觉得黑格尔讲的很有道理。他在《大逻辑》的导论里面说，我所要的这个普遍性，不是一个单纯的抽象的普遍性，不是个单纯的离开了特殊的抽象的普遍性，而是这个普遍性本身就包含了特殊东西的这样的一个普遍性。那就是具体的普遍。列宁说，这是“绝妙的公式”。是什么公式？说这个普遍不单纯是个抽象的，而且是本身就包含着特殊性，包含着具体的个别的东西的公共性的这样一种普遍性。列宁说，这真是好极了。所以从这个也可以看到我们学习，总结工作，要讲具体的普遍，而不要讲抽象的普遍。这也告诉我们，对于事物的认识，是一个园圈式的方式。明白了这一点，底下第二点就很好了解了。第二点，怎样能够说明认识是个园圈式的发展呢？他说，认识的过程是个向前进展的过程，同时又是个倒退的过程。根据刚才这些例子，这句话也就很好理解了。你为了要了解我，你就要向前进。这个前进是什么意思？前进就是要了解

我的父亲，了解我的儿子，了解儿子的朋友，了解他们的朋友的朋友。这就是不断地在前进嘛。但是，他说这个前进，实际上是在不断地深入地在后退。因为越前进一步就越具体地来说明这个开始的我。所以，一方面是在前进，同时是在更深入地在后退。他是用些很深刻的语言来很形象地说明这个问题。前进就是后退。前进的说明就是后退，就是倒过来说明自己。这就是刚才那层意思，即认识是个圆圈式的方式。再举个例子，昨天讲了一次《逻辑学》绪论，今天再讲一次，假定还是讲不完，这个《绪论》讲完了之后，就继续前进啦。我不能老是讲这个东西，老在这里打转转，我还得前进。我怎么前进？下面就得接着讲《有论》，《有论》里面还要讲讲数学。从《有论》还要讲到《本质论》，从《本质论》还要讲到《概念论》。这看起来是离《绪论》越来越远，离开始的时候，离昨天和今天讲的东西是越来越远。嗯，我这个讲课总得前进。老不前进，总在这儿打圈圈，那不行啊。但是，等大家学完了之后，回过头来，可能会想到，这个《有论》也好，《本质论》也好，《概念论》也好，实际上还是我昨天和今天所讲的那些内容的具体化，那些基本的东西都在这两次讲的里面。都在这几个钟头里面。还就是这些内容。但是，越往前进，是越是深入地后退，就是越深入地说明了《绪论》里面所讲的东西。如果在讲《绪论》的时候，大家觉得有些东西听起来比较抽象，但是，你学完了之后，再回过头来想想《绪论》里面讲的东西，那就觉得现在了解得比较具体了，比较深刻了。所以，到后来，还是开始，还是开端。不过就是更深刻的更具体的说明了开端。因此，他说，前进也就是倒退。

这一点，也说明了我们一个读书的方法。譬如读黑格尔的

《逻辑学》，他这本书是西方哲学史上最晦涩难懂的书。但是，要学一个东西，得有一个学习的方法。我觉得可以根据他这个园圈式的认识的方法来帮助我们学习。

黑格尔根据这样一个园圈式的发展的过程，来安排他的《逻辑学》的概念。他认为，越是后面的概念，才越能说明前面的概念。在黑格尔那里，概念、范畴的排列，是由低到高，象梯子一样排列起来的，越是后面的这个概念、范畴，就越是前面的概念、范畴的根据。他常常爱说这个后面的概念、范畴，是前面的概念、范畴的真理。譬如，“有”、“无”、“变”。他说，“变”是“有”的真理；或者说是“无”的真理。又如，“质”、“量”、“度”，他说，“度”是“量”的真理；“度”是“质”的真理。黑格尔这里的意思，就是说，高的范畴是低的范畴的真理。他几乎每一个地方都这么讲。在这个地方，“真理”的意思，可以说就等于是根据、说明。就是说，后面的概念、范畴是前面的概念、范畴的根据、说明。你要了解前面的概念、范畴，到哪里去找根据？到哪里去找说明呢？它的基础在哪里呢？是在后面那个高的概念、范畴里面。用他的词来讲，就叫做“真理”。不过他的真理是在后面这个较高的概念、范畴里面，所以，这个真理的意思，在这个地方就等于是根据、说明。他说，“变”是“有”的真理，“变”是“质”的真理，或者说“概念”是“本质”的真理。《大逻辑》和《小逻辑》这二个本子里面几乎到处都有这个话。譬如，《本质论》，《本质论》里面有三大范畴：一个是“本质”本身；一个是“现象”；一个是“实在”。他说，“实在”是“现象”的真理。这是什么意思呢？这就是说，“现象”要用“实在”来说明，“实在”是“现象”的根据和说明。因为，

"实在"比"现象"要高。所以，高的是低的根据和说明。他几乎到处都讲这么样一个问题。

这是黑格尔的一种方法。他说，这种方法其实就是事物本身运动的一种节奏。这个方法不是哪个主观能定下来的，而是客观事物本身就是这样运动的。因此，我们认识事物的时候，也要这个样子。他说，如果天下事物都是按"正"、"反"、"合"这样发展，也是"正"、"反"、"合"这个辩证法方法。这个方法和事物本身的内容是一致的。因此，他提出了一个很著名的观点，叫做方法和内容的一致。黑格尔强调自己所讲的方法是和内容一致的。这个意思就是说我这个方法不是主观制定的，而是符合客观的事物。事物本身就是这样运动的，所以，我就采取这样一个方法。黑格尔的原话，在《大逻辑》的最后一段，刚才讲的内容，实际上就是《大逻辑》的"绝对理念"这一章。列宁在《哲学笔记》里面，做了摘录，同时，列宁还在方法论里面讲了一些称赞的话。列宁说，黑格尔是要求的逻辑的形式，是和内容的形式，是活生生的内容的形式，是和内容分不开的。

以上所讲的就是《绪论》的第二点。第一点是讲《大逻辑》和《小逻辑》的异和同。第二点是讲《逻辑学》的对象、性质。第二点也讲完了。

绪论的最后一个要点，即第三点，就是讲思维和存在同一的原理。

黑格尔的思维与存在同一学说是建立在客观唯心主义基础上的。我们开始讲《逻辑学》概念、对象时，已经提到了。这个学说究竟是怎么回事呢？这是讲绪论的第三个要点。现在，分两部份讲：第一部份，黑格尔对哲学史上思维与存在三种观点

是怎样批评的；第二部份，黑格尔自己对思维与存在学说的具体内容。

先讲第一部份，他怎样批评哲学史上三种对待思维与存在关系的观点？他的原话是思想对客观性的三种态度。思维就是思想，客观就是存在。这三种态度是存在于黑格尔之前哲学史上的东西。这些问题牵涉到哲学史的问题，所以这一部份比较难懂，我尽量慢一点讲。这一部份《大逻辑》里没有，有些观点在《大逻辑》中零零碎碎说了一下。在《小逻辑》中，从26节到78节用了五十四页篇幅讲这个问题，内容不仅丰富而且是很精彩的。研究黑格尔《逻辑学》的人都很称赞这一部份。三种态度中的第一种态度，是指康德以前的形而上学，即旧形而上学，主要搞唯理论。也就是笛卡尔、斯宾诺莎，莱布尼茨、还包括一个沃尔夫等这些人。第二种态度，是指与唯理论相对立的经验主义和康德的批判哲学。第三种态度，是指把直接知识与思想绝对对立起来，认为思想不能把握真理和无限，只有直接知识才有这种能力。和康德同时而稍晚的德国哲学家雅柯比就是此说的主要代表人物。

首先讲第一种态度。这是指康德以前的玄学，用黑格尔话说就是康德以前的形而上学态度。他认为这是一种“素朴的态度”。它虽然主张思维与存在有同一性，主张事物的可知性，认为事物的存在可以被思维把握、认识，但是，它不知道思维、认识中有矛盾，而用孤立的、片面的观点去把握存在，而用一些非此即彼的范畴去说明具体事物。这种态度认为思维的规律和存在的规律相一致，这当然是对的。问题在于它不了解思维是有矛盾的，是对立面的统一，于是认为客观在存也是没有矛盾的。就是在这个意义上说，这是一种素朴的态度。这种素朴

的态度，首先不问自己，不问问思维本身有矛盾，就仓促地把形而上学的思维方法用在客观存在上去。康德不是这样，他要考察认识本身。黑格尔对这种思想方法，作了详细的批评，大体有三方面：第一、黑格尔认为真理是一个全体，片面的东西总是不真实的。根据这种观点，黑格尔批评康德以前的玄学，它们用有限的概念、范畴去说明无限的全体。譬如说，整体的世界是自由的，黑格尔说不能光用有限的自由这个范畴，去说明全体，这不行。另外一些人，采取另一种片面的方法，主张世界都是必然，没有自由。黑格尔说用必然这个有限的概念去说明全体，也不对。因为真理是全面的。他反对康德以前的形而上学，不管它主张世界是自由的也好，不管它主张世界是必然的也好，都不对。因为都用一个有限的概念、范畴去说明无限的全体，都不行。黑格尔自己主张世界是自由和必然的统一体。从而可以看出，黑格尔主张自由和必然的统一，有限和无限的统一。第二，他说旧形而上学所讲的对象是本体，是整个世界的本体即上帝。他们把世界本体即上帝作为研究的对象，却采用了一种下判断的方式，这是不行的。如果用判断的方式，说上帝是什么，说整个世界是什么，黑格尔说真理不能用简单的判断去说明，因为真理是全体。我前面讲过，黑格尔认为用一个判断去说明，总是不全面的。而旧形而上学都是用判断方式去说明真理，去说明全体，总是说不全面，总不能穷尽真理的全部内容，随你用多少零零散散的判断，人家还是莫明其妙。假如我在讲课中，讲一个道理，专门讲一些简单的判断，判断加判断，尽管判断本身是对的，我下一千个判断，一万个判断，那是主要的，那是次要的，它们之间的关系，我都不讲，同志们听后能理解我所讲的道理吗？不可能、还是莫明其

妙。这个缺点实际是第一个缺点的引伸。第三、旧形而上学总是在两个相反的判断中，肯定其一必真，而另一必假。譬如说自由或必然这两个判断中，说这是真的，那就是假的，说这是假的，那就是真的，其中必有一假一真，这实际上仍然是非此即彼的观点。所以旧形而上学总是陷入一种独断论，独断就是武断的意思。你光说世界是自由，这是独断，你光说世界是必然，这也是独断；你光说世界是无限，这是独断，你光说世界是有限，这也是独断。总而言之，要在两个相反的判断中选择一个，说这个真，那个假，说这个假，那个真，这是第三个缺点。这三个缺点的意思大同小异，无非是说，孤立的、片面的、无矛盾的观点，不能把握具体的、全面的真理，都是一种非此即彼的形而上学的方法。你们看，这个地方的形而上学的意义，和现在我们所说的形而上学意义完全结合起来了。所以说，旧的玄学所采取的方法，恰恰就是现在意义形而上学的方法。黑格尔对形而上学方法批评的论点，到现在还是适用的。我们现在批评形而上学的方法，不也是这个意思吗？不也是说他们片面、非此即彼，攻其一点不计其余吗？所以说黑格尔批评形而上学的论点，是有现实意义的。

第二种思想对客观性的态度，恰恰同前一种态度相反。第一种错误态度是用片面的、抽象的、知性的概念、范畴去说明无限的整体。第二种态度认为，无限整体不是有限概念所能说明的。譬如自由、必然、有限、无限、可能、现实这些有限的概念、范畴只能把握有限的事物，对无限的整体却是无能为力的，这不正好和第一种态度相反吗？这种态度又分为两种：一种是根本不要去管无限的整体；另一种是对无限的整体要管，但只能靠信仰去把握。前一种态度说，对无限的整体、不要管

它，也不要过问，只管有限的具体的东西就行了。一本书呀！一个茶杯呀！一个一个的，个别的东西，都是具体的，是可以感觉得到的，是经验中的东西。至于那无限的整体，太虚无飘渺，无法捉摸，根本不要去管，连问都不要去问。问它做什么？这就是哲学史上经验主义的态度。另一种说无限的整体靠概念、范畴是认识不到的，靠必然、偶然去说明是不行的，对无限的整体是管，但只有靠信仰才能把握它。

关于第二种态度，我先讲经验主义。黑格尔批评的经验主义，不是指我们通常所讲的经验主义，是指哲学史上的经验主义，当然它们有某些共同点。哲学史上的经验主义，象洛克、贝克莱、休谟他们这些人，认为凡是真实的东西，必然都存在于现实的世界之中，而且是能感觉得到的，他们的原则就是什么事都要亲眼看到，亲身经历到，这是黑格尔对经验主义的概括。这比旧形而上学是进了一步，有它的优点：经验主义叫我们不要象旧形而上学那样去一般地追求抽象概念、无限的整体，只注重感觉到的现实的具体的东西，所以说，经验主义的优点，在于它是叫人“注重当前、欣赏现在”“不要驰骛于空洞的抽象概念之中。”黑格尔自己就是一个非常重视现实的人，他对这一点是很欣赏的，也是从这一点来欣赏的，也是从这一点来欣赏经验主义的。那末，经验主义有什么缺点呢？黑格尔认为经验主义有以下几个缺点：（一）经验主义总只是注意当前的个别的感觉中的东西，而这些东西总是随着时间消逝的。为了形成经验，为了在被知觉的个别事物中去寻求普遍性的、永久性的东西，经验主义者便应用分析法把个别事物的种种特性一层一层地分析出来，哲学史上的经验主义，都是对个别的东西进行割裂、分析，对个别东西一个一个的因素进行割

裂，结果，这样一来，就把事物的真象分析的没有了。他自己举例说："譬如一个化学家取一块肉放在他的蒸馏器上，加以多方面的割裂分解，于是告许人说，这块肉是氮、炭、氢等元素所构成。但这些抽象的元素已经不复是肉了。同样，……将人的一个行为分析成许多不同的方面，而予以观察，并坚持其分离状态时，亦一样地不能认识行为的真象。"所以，黑格尔说，分析的结果，使它失去了原来的面貌。不过，黑格尔认为，分析是必要的，但又是和综合分不开的。所以，他根据这样一个观点，批评经验主义，专门只用分析方法是不行的。然而，他在这里把经验主义同形而上学作了对比；旧形而上学接受"普遍性的理性对象"，"上帝"、"灵魂"、"世界"为其内容；经验主义接受知觉中的东西为其内容。前者以无限为研究对象；后者以有限为研究对象。就这一点来讲，两者是根本不同的。但经验主义和旧形而上学都坚持一种"现成的内容"的出发点，然后用单纯分析的方法把这种内容分析成抽象的孤立的概念，就此而论，经验主义"回复到了"旧形而上学，或者说，"不自觉"地、"非批判地"运用了旧形而上学的方法。黑格尔在这里指出了经验主义和唯理论（旧形而上学）所采用的方法都是反辩证法的形而上学，这一点是很正确的。这是经验主义的第一个缺点。

（二）经验主义把认识限制在感觉中的有限事物。他说，我们只能接受感觉中的东西。真实的东西都是感觉中的东西。这样一来，经验主义不是根本否认超感官的事物，就是认为超感官的事物是不可知的，或者是根本否认，没有这个事物。这就陷入了不可知论。黑格尔是反对不可知论，主张可知论的。所以，他在这个地方又批评了经验主义的不可知论。黑格尔对经

验主义的批评是对的。但是，在批评经验主义的同时又批评了唯物论。他说，唯物论所研究的这个物质是个超感觉的东西，是抽象的。黑格尔在这里把唯物论和不可知论必然地联系起来，于是借批评不可知论就大肆攻击唯物论。在这一点上，黑格尔显然是错误的。这是黑格尔谈的经验主义的第二个缺点。

（三）否认普遍性和必然性，这是经验主义的第三个缺点。经验诚然可以给我们提供不可胜数的相同感觉，但相同的情况无论多到什么程度，并不等于就是普遍性。经验中尽管可以呈现许多前后相继、彼此接近的感觉，但前后相继和彼此接近，还不等于它们彼此间有必然性的联系。经验主义以感觉为真理的标准，使普遍性与必然性成为“不合法的，一种主观的偶然性，或仅是一种习惯，其内容可以如此，也可以不如此的。”而这就是休谟的怀疑论。

下面讲讲康德的批判哲学。批判哲学和经验主义不同。经验主义对于超感官的东西，对于无限的整体，对于“上帝”不过问。康德的批判哲学认为，我们的认识是确实认识不到那个无限的整体，用那些有限的概念、范畴去说明那些无限的整体确实是不行的。但是，他认为那个无限的整体、“上帝”、“灵魂”、“世界”，是我们信仰的对象。

什么是批判哲学呢？这里的批判，主要是纯理性批判，主要是讲理性、思维、概念是不能够认识“上帝”、无限整体的。但是，虽然不能认识，但可以信仰。知识和信仰在他那里是对立的，是两个对立的范畴。知识必须用那些概念、范畴去说明世界上的事物，用原因、结果、可能、必然、现实等等，用这些概念、范畴去说明。可是那个无限的整体，你不能

说它是自由的，也不能说它是必然的，有限也不能说，存在也不能说，不存在也不能说。所有这些概念、范畴都不能说。也就是说，无限的整体是不能认识的。所以，上帝是不能认识的。就这一点来讲、康德在当时是有进步意义的。因为人家相信“上帝”，你要说“上帝”是不能认识的，那就要遭到基督教的反对。所以，当时有人就说康德简直就像个无神论者。海涅在《德国哲学史》那本书里，把康德这个思想意义估计得很高，他说，这是个革命。可是，康德又讲，“上帝”虽然不能认识，但可以信仰，超经验以外的东西可信仰，我们的信仰是可以把握的。这是康德“批判哲学”的大概意思。

康德根据这个原则，认为那个无限的整体是不能认识的。于是，他就强调人们认识的界限，认识的范围。他说，首先要研究一下我们的思维能力有多大。他的目的是强调思维的能力是达不到无限的整体的，是认识不到“上帝”的。他的目的是在这里。康德说，旧形而上学一开始就按自己的思想方法去认识那个存在，它不知道思维究竟有多大个能耐，不考察思维的能力究竟怎么样。康德认为，应在进行认识活动之前先考察一下认识的能力，究竟认识的能力有多大。黑格尔就针对康德这一思想批判说，认识的能力必须在认识的活动之中，离开了认识的活动，离开了认识的过程，还有什么认识的能力呢？哪能在没有进行认识活动之前就考察认识能力？说这个就象我们没有下水之前就先把游泳学好，然后再去游泳。学游泳不下水，先在陆地上把游泳学好了，然后再下水这不一样可笑吗？当然，我们现在搞体育的，我看倒好象也没下水，而是挂在那个架子上先练习游泳动作，那当然也有帮助。但是，尽管那样，如果他不下水，我看在上面学怎么也是学不好的。这是黑格尔对康

德的第一个批评。

第二点，黑格尔对康德主观唯心论的批评。知识对象是怎么来的？我们认为知识的对象是客观存在的。康德认为，知识对象一方面是物自身刺激引起我们的感觉；另一方面，我们人先天就具备有时间、空间先天的形式。他认为那些概念、范畴不是客观事物的关系在人们头脑里的反映，而是认识的主体本来先天具有的一些思维形式。他说，必须有这些思维形式，然后才有这个对象。他说，这个先天的形式，是形成这个对象以及形成认识对象的认识活动的先决条件。要没有这些先天的范畴，认识活动也不行，认识的对象也根本不能成立。至于这个道理，我在将来讲哲学史这门课的时候再详细讲它。在这儿，我只说个大概。黑格尔批评说，你这样一来，你这个知识都是主观的。那确实是这样的。康德所讲的这个知识都是主观的。好象人一生下来就戴了一付有色的眼镜，不戴这个眼镜就什么也看不见，没有对象，没有认识的活动。这个眼镜一戴上，看到的事物就都是有颜色的，都不是物自身本来的样子。而这个眼镜又是生下来先天就有的。因此，人通过时间、空间去看这个世界外面的事物，这个外面的事物都不是本来的样子，事物本身是认识不到的。至于通过概念、范畴再去整理出来的认识，也是这样的，因为概念、范畴是主观的。黑格尔说，你康德这样讲，所得来的知识都是主观的。所以是主观唯心论。黑格尔说，我也知道你康德在讲客观。而康德所讲的客观是把有普遍性、必然性的，就叫做客观。而这个普遍性，必然性也是先天就有的，也是头脑里主观自生的，头脑固有的。所以黑格尔说，我知道你也讲客观，你那个客观还是主观的，是头脑本身就具有的、先天的，你那些范畴都是先天的。《小逻辑》

里面专门有一段讲这个问题。

黑格尔自己怎么主张呢？黑格尔说，这个概念、范畴不是人类，或者某一个认识主体主观就有的。他认为，概念、范畴就在客观事物本身。昨天，我不是说吗，他认为概念，范畴就是事物的本质。《逻辑学》就是研究事物的本质的科学。因此，《逻辑学》就是研究客观概念的。所以，他强调我所讲的概念是客观概念。他强调这个，是针对康德来讲的。康德所讲的概念是主观自生的，而他讲的概念是客观本身就有的。昨天我就说了，表面看起来这就很不错了，但问题是他把概念当做是第一性的。哪有一个客观的概念呢，概念总是离不开人的，所以他还是一个唯心论。不过，黑格尔承认，他自己就是一个唯心论。他说，我是客观唯心论，康德是主观唯心论。因此他说，用我这个办法，还是坚持了唯心论的原则，但是，避免人家骂我是主观，象骂康德一样。人家说，你康德什么东西都是主观的，我讲概念就在事物本身里面，这样就不是把世界什么东西都看成是主观的。他说，你康德那样讲，实际上常识也通不过。黑格尔比康德要高明一些，看到了这个问题。他说，你康德那样一讲啊，连平常不学习的人，没有多少知识的人，也都觉得康德说的不对。他说，我这样一讲，承认客观、承认规律，这些东西都承认，就不会遭到人家的驳斥，而同样的坚持了唯心论。于是他说，我这个唯心论就叫做客观唯心论，或者换一个名词叫做绝对唯心论。黑格尔不是讲绝对精神吗？绝对唯心论是就这个意义上讲的。所以，他用客观唯心论的观点批评了康德的主观唯心论。这是第二点。

第三点，是黑格尔对康德不可知论的批评。康德认为物自身是不可知的。黑格尔说，一个不可知的物自身，就是一个空

洞抽象的东西。任何一个物体，没有一个专门自身孤立的，物总是离不开它和别的东西的关系。他说，康德说的物自身这个词，这个概念本身就是一个抽象的，因而也是不真实的。哪有一个离开了任何关系，感觉也感觉不到，认识也认识不到，既非感觉所能把握所能知觉，又非概念、范畴所能说明的那样一个抽象的物自身。黑格尔说那个物自身就是一个不真实的，从头脑里主观幻想的产物。他基本上对不可知论作了这么样一个批评。

刚才讲的这三点，都是黑格尔对康德哲学批评的主要之点。那么黑格尔自己是主张什么呢？他主张物本身和它的现象是有机的统一在一起的。没有一个象康德所说的离开了现象的一个什么物自身。本质和现象、或者说物自身和现象是有机的统一在一起的。没有一个离开了现象的所谓物自身。你了解了大量的现象，也就了解了那个事物的本质，也就了解了那个事物本身，了解了那个物自身。物自身本来就在现象之中。所以，他认为物自身、或者说事物的本质和现象是有机的统一在一起的，是有机的统一在一起的，这就是他的根本观点。除了这些之外，黑格尔对康德还作了一些批评：譬如，他对康德对上帝存在的证明的批评的批评。旧形而上学不是讲什么“上帝”、“灵魂”、“世界”等等吗？旧形而上学还要证明上帝是如何存在的。康德不是反对旧形而上学吗？黑格尔对于康德的那个对旧形而上学的批评，又进行了批评。关于这一部分，在这儿就不讲了。因为这个讲起来，那个时间花的确实是太长。但是，我要跟同志们说一说，还有这么一个问题，这个问题在《小逻辑》里面占有相当一大部分的篇幅。因为时间的关系我就不讲了。这里只提一下。思想对客观性的第二种态度就

讲到这里为止。

最后讲思想对客观性的第三种态度。第三种态度就认为无限整体，不象康德说的那样根本不可认识。他认为，这个无限的整体是可以认识的。但是这个无限的整体怎么去认识呢？他说，靠一种神秘的直觉就可以把握住，靠一种神秘的直觉就可以了，而靠思想、概念是不能把握的，这一点他同意康德。刚才不是说，康德是认为那个无限是思想、概念所不能把握的吗？第三种态度在这一点上是和康德一致的，是同意康德的这一观点的。康德的那个"上帝"就是无限的整体那么一个概念。所以，对于无限的整体，是我们的思想，概念不能把握的，把握不到的。康德是这么说的。第三种态度也是这样说的。在这一点上他们是一致的。不同之点在哪里呢？不同之点在于第三种态度认为，靠一种神秘的直觉、他叫直接知识可以认识。所以，第三种态度主张思维和存在是有同一性的。康德则认为，思维和存在没有同一性，物自身不可知，他割裂了思维和存在的统一。康德主张不可知论，经验主义也主张不可知论。总而言之，第二种态度都是主张思维和存在没有同一性，存在是不可知的。客观的一面是不可知的，是把握不到的。第三种态度认为，思维和存在是有同一性的，就这一点来讲，它和第一种态度是一样的。但是，第三种态度对于无限的整体是怎样去把握的呢？靠所谓直接的知识去把握它。这个可知论是这么样可知的，直接知识说的主要代表就是我刚才讲的雅柯比。雅柯比这个人，年龄比康德要小一点，比黑格尔要大，和康德基本上是同时代的，但稍为晚一点。

我们现在就讲讲雅柯比的思想。雅柯比认为，不能象经验主义那样，根本否认有一个超感官的东西，根本否认有一个无

限的整体。雅柯比认为，有无限的整体，有那个“上帝”，有那个东西。但是，那个东西不是康德所讲的那个信仰的对象，而是他所讲的直接知识的对象。现在，我们来看看，康德的信仰和雅柯比的直接的知识有什么区别：猛然一听，觉得也差不多，神秘的直接知识，神秘跟信仰不是一回事吗？雅柯比他自己还用了信仰这个词，在有的地方他讲，直接知识也是信仰。他讲的信仰跟康德所讲的信仰有什么区别？大家知道，康德所讲的信仰，不是一种神秘的直接知识。他所讲的信仰不是指这个。他所讲的信仰是一种为道德标准所要求的东西。道德、自由和必然在康德那里是绝对对立的。他认为，自然界都是靠必然性来支配，都有必然的规律。可是，人的意志，如果都是靠必然性来支配的话，那谈不上道德不道德的问题。譬如，我的一切的行为都是靠一种必然性来支配，那我对自己的行为就不负责任了。我偷东西，是必然性所支配，没有任何主观的意思，这就完全否认了意志的自由，因此，这个道德的观念也就没有了。我偷东西是必然性决定，你怎样责备我啊？所以，要讲道德的话，必须要承认有自由这个原则。康德认为，自然界、现象界是没有自由的。于是，他把这个自由就放在那个不可知的领域里面，就是那个信仰的里面。放在那个里面就是为了要说明道德是应该讲的，人还是应该对自己的行为负道德的责任。他是为了这个目的。另外，在他那个不可知的信仰里面，除了自由这个观念以外，他还要讲灵魂不灭。他本来从认识的角度来讲的时候，是否定灵魂不灭的。就这来讲，他本来不错的。但是，到后来他又要信仰这个灵魂不灭，他从一个什么角度来信仰灵魂不灭呢？是从道德的角度来讲的。我用简单一点的话来说，通俗一点来讲，他认为这个道德

总得善有善报，恶是恶报，要是没有灵魂不灭的话，那作了坏事，受什么惩罚呢？谁来惩罚呢？作了好事，那个后果怎样表现出来呢？如果有个灵魂不灭，那总会是有报的。康德又承认灵魂不灭是为了要讲这个道德的原则。那么，他那个信仰里面，除了一个灵魂不灭，除了自由以外，还有更高的一个观念就是“上帝”的观念。他说，只有“上帝”的观念，才能够保证有道德的原则的实现，保证他那个最高的道德的原则就是至善。总而言之，这就是他那个信仰领域里面的三个理念。上帝、灵魂、自由，这个都是出于道德的原因的一个假设，是作为道德的原则的全提而提出来的。故他那个信仰，是建立在道德的原则之上的一种假设。因此，这个假设，他叫做公设。在翻译上，这和那个平常的假设不一样，我们翻译成公设。所以，他这个公设是出于一种道德的要求，作为道德的一个条件，作为道德的一个假设。这样，就提出了信仰这个名词。

雅柯比所讲的信仰，或者是直接的知识，就是指人自己有一种神秘的感觉，能够一下子感觉到那个无限的整体，好象一下子把这个无限的整体把握住了。这个信仰很显然跟康德所讲的那个信仰不一样。所以，我们把雅柯比的这个学说，有的时候就叫做直接知识说，有的时候也用信仰，称他的哲学是信仰哲学。不过他的信仰不同于康德的信仰。下面就来看看他的直接知识说有哪些内容。

他这个内容可以分正、反两个方面来说。第一个方面，雅柯比认为，就我们的思想、概念这个方面来讲，同康德基本是一致的，即有限的概念是不能够把握无限的整体的，这就是思维对存在，有限的概念即是思维，无限的整体即是存在，就是这个有限的概念是不能够把握无限的整体的。他说，我们平常

的这个思想、概念，总是一种推论的方式，总是进行推论式的。就是由甲推论到乙，由乙推论到丙，由丙推论到丁，随便你怎么推来推去，总是在有限的事物里面打圈子。你看，甲、为什么有甲？因为有乙。为什么有乙？因为有丙。丙又是怎么来的？因为有丁。……随你怎么去追求，怎么去进行推论，推论来推论去，推一万万年，还是一个有限的事物，而并不是一个整体。对这个无限的整体，这个旧哲学不知道要怎么样去把握它。可是，他们又要求把握这个无限的整体。按我们辩证唯物论，这个问题是完全解决了的。无限的整体怎么去把握？无限的整体要靠我们去认识，无穷地去接近。没有哪个一天一下子就能够把无限的整体把握住的。我们就是通过相对真理认识绝对真理，无限地去接近它。我们辩证唯物论就是这么认识的。本来事实上也就是这个样子。雅柯比认为，思想、概念、这个推论式的知识总是有限的、总是有条件的。这里的意思就是说，我们运用有限的思想，有限的概念去进行推论，这样推论出来的总是零散的，总是推论式的。雅柯比把这种推论式的知识称之为“间接知识”，是和“直接知识”相对立的。“直接知识”是一下子就把握了这个多样性的同一，而推论式的知识总是在多样性里面打圈子，总是有条件的，多样性的。雅柯比要求把握这个多样性的同一，这本来是对的，问题是怎么样去把握这个多样性的同一。他认为，这个有限的概念、范畴，推论式的知识，或者间接知识，始终只能停留在多样性里面。这个多样性就是说停留在有条件的东西里面，总是有条件的，总是相对的。刚才说的甲推到乙，乙推到丙，那总还是有条件的，它总还不是一个有机的统一的整体。所以，这样的知识，总是一个推论式的零散的知识。零散的知识，推论式的知识，叫做

间接知识。他说，用这个知识，用这个有限的概念、范畴去认识事物，所得到的知识，都是零散的，都不能够得到一个同一体，都不能得到这个同一的东西。所以，他的直接知识说的第一个方面，就是强调间接知识，强调这个东西是不能把握同一的，只能停留在多样性里面。

第二个方面，就是反过来说，认为那个多样性的同一，或者说，那个无限的整体，同样地要靠直接的知识才能够把握。不是靠间接知识，不是靠这个来把握的。这就是他的第二个方面。

那么，这个直接知识究竟是什么东西呢？他说是一种灵感，人的一种灵感。刚才已经说了，“直接知识”和康德的信仰是显然不同的。那么，这个“直接知识”是不是基督教的那个信仰呢？也不是的。黑格尔说，基督教所讲的信仰是要信仰那个外在的权威，信仰一套教义。如果是基督教，又不信仰这个教义，那就不叫基督教、成了异端了。所以，基督教的这一套信仰是被一种外在的权威所束缚住的。而雅柯比所讲的“直接知识”，或者是用信仰这个词，他这个不需要外在权威的。每一个人通过那种内心的禅阅的境界，那种顿悟，那种灵感，或者说内心的一种启示，靠那个东西就能够一下子把握住所谓的真理。当然，没有这种事。用他的话来说，靠那个东西就能够一下子把那个无限的整体，把一个同一性把握住了。他的直接知识说就是指的这个意思。因此，黑格尔在这个地方就指出：雅柯比这种思想，这种神秘主义的思想，有它一定的进步意义。为什么有进步意义呢？因为，真理可以通过自己内心的顿悟就可以把握，不要外在的权威。就他反对外在的权威来讲，在当时的条件之下，确实有一定的进步意义，有反封建的意

义。在当时的条件之下，只要内心的启示、内心的灵感，不要教会，不要外在的权威，从这个意义来讲，对反封建、反外在的权威是有一定的进步意义的。黑格尔说它有反封建、反外在的权威的意义。在我们看起来也是可以肯定的，具有这一方面的进步意义。接着，黑格尔指出了雅柯比这种思维对存在的态度的缺点。第一个缺点，雅柯比的思想是一种形而上学的思想，这里指的是我们现在意义的形而上学。雅柯比把"直接知识"和"间接知识"对立起来，没有看到"直接知识"和"间接知识"的同一，没有看到这个问题。"直接知识"和"间接知识"，黑格尔认为是对立的同一。而雅柯比完全把它割裂开来了，认为"间接知识"就只管这个个别的、有条件的这些东西，那个无限的整体只有"直接知识"才能够把握。好象这个"直接知识"可以不需要"间接知识"，不需要"间接知识"的准备，就靠他所谓的"直接知识"就一下子把握了这个同一，把握了那个整体。把直接知识和间接知识作了形而上学的割裂。黑格尔认为，"直接知识"和"间接知识"事实上总是统一起来的。将来我们讲到具体的逻辑概念的时候还要谈到这个问题，还要讲到这个直接和间接的同一。黑格尔说，我们的认识，总是"直接知识"和"间接知识"的同一。他举例说：一个科学家，他掌握了很多的原理，在他的脑子里面那么多的原理，那么多复杂的、一些科学上的各式多样的定义，各式各样的道理，形成的是一个同一的整体。就他这个同一的整体来讲，那是"直接知识"。但是，就他能够得到这个同一的整体来讲，是靠他一点一点的学习，从这一点推到那一点，从那一点推到这一点，一点一滴的"间接知识"得来的。没有间接的知识哪有一个突然的灵感？突然的灵感也是靠你一点一

滴的学习得来的。所以，“直接知识”和“间接知识”是同一的。我再举一个例子来说明这个问题。假定我是坐飞机到武汉，在飞机上，对武汉只得到一个混沌的表象，用马克思的话来说，得到一个混沌的表象，还是属于感性的东西。下了飞机以后，我就进行分析，什么前花楼、后花楼啊，哪个在东边、哪个在西边呀，什么汉阳门啊，武昌、汉口啦，等等，这都属于间接的知识。我只认识到了这一点，还没有加到那一点，还没有由那一点推到这一点，怎样从汉口坐车到汉阳，在什么地方拐弯子等等，这都是间接的知识，还是比较零散。如果我在这里住了很长一段时间了，那对武汉不光是停留在某一个大街小巷，不光是停留在前花楼、后花楼等等这些间接的具体的零散的知识上，不是停留在这里，而是在这一基础上得到了一个对于武汉的同一的整体。不光是街、还有人的思想啊。这些各方面的情况，比起我初到武汉，总是有一个比较同一的整体的认识。为什么会有一个比较同一的整体的认识呢？有一个直接的知识呢？这个直接的知识是建立在间接的知识的基础之上的。已经在这里住了多少年，已经穿过了多少大街小巷，接触了多少人，然后得到了一个同一的一个整体的认识。相对初到武汉来说，你是怎样得来的呢？是要靠你的艰苦呀，靠你乘公共汽车去登哪、爬呀，那简直就是要“战斗”一番而得来；你是了解得很细致之后，然后才得到一个整体的认识。所以黑格尔就强调“直接知识”绝对不能离开“间接知识”，离开了“间接知识”，你那个“直接知识”是空洞的。只有在“间接知识”的基础之上，然后才能够达到一个同一的整体。这样，“直接知识”才是牢固的有丰富内容的。他是强调“直接知识”和“间接知识”的同一这样一个意思。而雅柯比采取了一

个简单的偷懒的方法：凡是“间接知识”认识不到的就不是个东西，我就靠我这个顿悟一下子就悟出了。那样，我要偷懒的话，我就不必去穿大街走小巷、去走亲访友了，我就坐在屋子里一顿悟，就能够把武汉市的整体就佳抓了。黑格尔就指着这个地方，骂雅柯比的哲学是一种懒人的哲学。这是第一缺点，就是把“间接知识”和“直接知识”作了形而上学的割裂。

第二个缺点，黑格尔认为，雅柯比的“直接知识”说，会造成任意性、神秘主义。因为，你说靠你的感觉，顿悟就可以达到，那你所把握的跟我所把握的中间没有什么普遍的东西，却都说自己已经把握了真理。黑格尔是讲客观真理的，真理是有客观性，他认为真理只有一个，不能是任意的。你雅柯比这样一来的话，那真理就变成任意性了。这是第二个缺点。第一个缺点是形而上学性，第二个缺点是神秘主义。

第三个缺点，黑格尔把雅柯比和笛卡尔作了对比，因为笛卡尔也讲“直接知识”这个问题。黑格尔说，笛卡尔虽然也讲“直接知识”，但笛卡尔是讲一套方法，讲几何学的方法。具体的内容我们在这里就不说了。黑格尔说，你雅柯比什么方法都不讲、就是凭一个“顿悟”就完了。所以，黑格尔说，雅柯比是一种不讲方法的哲学，是放弃一切方法的哲学。以上这三点，就是黑格尔对雅柯比的思维对存在的关系的批评。

从黑格尔对以上这三种态度的叙述和批评，我们就可以看到，只要把有限和无限、相对和绝对、多样性和同一性这两方面作形而上学的割裂，黑格尔都是不赞成的。他认为这两方面总是有机地同一在一起的。他说，这三种态度都有一个共同的毛病，都是把有限和无限形而上学地割裂开来，把相对的有限和那个绝对的无限割裂开来，把多样性的东西和多样性的同一

性割裂开来。他说，只要有了这样一个毛病，有了这样一个形而上学的思想方法，那对待思维和存在的关系问题就只有两条出路：一条出路是公然否认思维和存在的同一性，认为思维和存在没有同一性。这就是经验主义和康德的批判哲学。康德的批判哲学就是把相对和绝对割裂开来，有限和无限割裂开来，认为是两个领域，一个是现象界，一个是物自身。结果就造成康德的不可知论。经验主义也是作了形而上学的割裂。经验主义说，我们只讲有限的东西，只讲个体的东西，不要讲这个无限的整体。这不也是把有限和无限、相对和绝对、多样性和同一性割裂开来吗？它这么一割裂，一切超感官的东西都不管，也是一种不可知论。经验主义，特别是休谟，他的不可知论和康德的不可知论，是两种类型的不可知论。所以说，割裂有限和无限、相对和绝对、同一性和多样性的第一个结局，就是认为思维与存在没有同一性，这就是不可知论。这种毛病的第二个结局是什么呢？就是虽然承认思维与存在有同一性，也就是思维可以把握存在，思维可以把握绝对真理，但是你如果还是采取形而上学的方法，割裂相对和绝对的话，那你所把握的存在和真理，就会出现两种情况：一种是神秘主义。（你看，雅柯比不是可知论，他也承认思维与存在的同一性，但他把握的存在、真理是主观任性的，神秘主义的。）另一种情况，你承认思维与存在的同一性、但是你割裂了相对和绝对，有限和无限，那末你所把握的“客观真理”，仍然是独断的、片面的、非此即彼的，那就是前面所讲的第一种态度，即形而上学的态度。

总起来看，黑格尔批评的三种态度，是他所反对的三种态度，但反对的角度不同。大家可以看到，他都是把思维和存在关系问题，和形而上学，和辩证法问题结合起来讨论的，而不

是简单地谈思维与存在的关系，这就是他特别深刻的地方。他批评三种态度的时候，虽然都是讲思维与存在的关系问题，但都是联系形而上学和辩证法来谈的。就是说，你来用形而上学的方法对待思维与存在呢？还是采用辩证方法对待思维与存在呢？他始终都是这样紧密联系在一起讨论的，他认为这三种态度，都是采用形而上学的方法对待思维与存在的关系问题，因此出现了不良结果。他主张讨论思维与存在的关系问题，一定要联系辩证法，所以他的思维与存在的学说，是与他的辩证法思想紧密联系在一起的。而具体的内容是什么呢？下面我们从正面讲黑格尔思维与存在关系的观点。

黑格尔认为，存在不能离开思维。在他看来，没有离开思维的所谓独立存在，这个思想是从谢林那里来的。谢林是强调可知论的，强调思维与存在同一。但是谢林认为，如果主张可知论，就要把思维与存在等同起来，存在就是思维，思维就是存在。黑格尔继承谢林这个观点，认为只要主张可知论，就必须承认存在等同思维，在思维以外没有存在。所以谢林和黑格尔一样，他们都攻击唯物论，认为唯物论都是独断论，他们都给唯物论加这顶帽子。他们所谓独断论是什么意思呢？就是如果认为物质存在于思维以外，你怎能认识呢？你怎能肯定有那个东西呢？他们是这样提出问题的。我们唯物论认为，存在在思维之外，但人的思想可以反映它。但在谢林和黑格尔看起来，这是不可想像的，认为物质存在于思维以外，这完全是武断的。既然存在在思维之外，你怎么知道有这个东西？他们不明了物质既在思维之外，又可以被人的思想所反映，他们不懂这个道理。因此，他们总是把唯物论和不可知论看成有其必然联系的东西，进而认为只要是唯物论，也就是不可知论。如果主

张可知论，就不能主张唯物论。因此，黑格尔主张可知论，也就认为思外无物，就是思想以外没有东西。

那末，他的思外无物是不是主张思维与存在只是简单地等同呢？实际上，在黑格尔看来思维和存在既等同又不等同。而在谢林那里呢？是完全的等同。黑格尔认为是等同的，是说一切东西都是在思维的大前提下，把整个世界分为两个方面：一个是思维，一个是存在。这就是说，一切东西都在思维之内。这个总前提下，又把整个世界分为主体和客体，思维和存在，精神和物质两大类，其中，思维、概念、精神是主导的，而客体、存在、物质是被统帅的，这就涉及黑格尔一个很重要的命题：凡是合理的就是实在的，凡是实在的就是合理的。这句话就是他的唯心主义的思维与存在同一学说的具体表现。这句话是黑格尔在《法哲学原理》中提出来的，后来了比在1827年《小逻辑》第二版第六节里边，又专门对这个命题作较详细的解释。此外，在别的地方也讲了，但集中讲是在《小逻辑》第六节，这个地方，他特别着重说明这所谓实在，不是一般摸得着看得见的，凡是现在世界上有的东西都叫实在。他这是针对有些人误解他这句话而言的。有的人把黑格尔的实在理解为一切东西，不管好的坏的，不管这椅子不像像个椅子，这个人像不像个朋友，不管这张画像不象个艺术品，那怕我画个四不象、也说是个艺术品、也是实在、反正都是合理的。黑格尔认为实在不是这个意思，否则，一切偶然性的东西都成了存在。他认为只有必然的东西，才是真实的实在。实在这个词，有的地方翻译为现实，那末，也可以说，凡是合理的就是现实的，凡是现实的就是合理的。有的地方翻译为真实的，我倾向于翻译为真实的，或实在的比较好，比较合适，更容易减少误会。

这不是说别的翻译不好，不是这个意思。

合理的理是什么意思呢？这个理就是逻辑概念，合理就是符合逻辑概念。也就是说，凡是符合逻辑概念的，就是真实的，凡是真实的，就是符合逻辑概念的。他举了很多例子说明：譬如我们口语中，常说这个朋友是一个真正的朋友，是一个实实在在的朋友，而那一个朋友不是真实的朋友，这是什么原故呢？按黑格尔的命题讲，这个真实的朋友合乎友谊之道，合乎友道的概念；而那个不真实的朋友，不合乎友道的概念。我们假设友谊之道的概念、定义是指患难与共，互相帮助、同舟同济的话，那末这个朋友所做所为，确实如此，这就是一个具体的实在的真正的朋友，因为他的行为合乎友谊之道的概念。而另一个朋友，表面上虽然是朋友，当面说好话，背后光捅人，因为他的行为不合乎友谊之道的概念，所以说他不是真正的朋友。黑格尔还有一个例子，是说艺术品概念的。为什么有的艺术品，我们说它是真实的艺术品呢？譬如齐白石的画，画的虾子很像很美，我们说它是实实在在的艺术品，因为他画的虾子合乎艺术品的概念、要求。要是我画一个虾子拿出来给大家看了以后，准会说我的画不是真实的艺术品，因为一点也不合乎艺术品的概念。所以，我画的虾子不是真实的艺术品。另外他还举一所房子是不是真正的房子，一个国家是不是真正的国家等例子，都是用来说明这个问题的。

现在，我们解释另一句话，凡是合理的都是实在的。为什么这样说呢？他所谓理、概念，他认为是生动的、有创造性的，而不是形式逻辑的概念。——那是死板的、没有创造性的东西。黑格尔认为不具有能动性、创造性的概念，不能变成实在的东西。就是说，凡是合理、合乎概念的东西必然要实现出

来，所以凡是合理的东西就是实在的。这完全是唯心主义的解释。

这两句话，前边一句话的唯心主义特征很容易看出来，但是后一句话：凡是实在的就是合理的，跟我们讲的意思差不多，似乎也对。我们平时说真正的朋友，不都是说合乎友道概念的朋友吗？问题是他所谓概念，是指客观概念，即脱离人脑的概念。我们说这个朋友是真实的朋友，是合乎友道概念的朋友，也可以这样讲，但这是唯物论的概念，是从许多朋友中概括出来的概念，凡是能够患难与共的朋友就叫真正的朋友，这是从许多现实的具体的来往关系中概括出来的，友道的概念是第二性的。相反，黑格尔所讲的概念，是纯概念、客观概念，是脱离人脑而独立存在的第一性的东西。从这里，我们可以看出，这是唯物论和唯心论的分界线。这是黑格尔思维与存在学说的一层意思。

黑格尔思维与存在学说更重要的一层意思：思维与存在同一是一个过程，是一个矛盾发展的过程。不是像谢林那样，把思维与存在等同起来。黑格尔所讲的思维与存在同一，是由不同一到同一的过程，是一个矛盾发展的过程，是同一个东西，由它的不真实的状况到真实状况的过程，也就是由多样性到多样性同一的过程。上面我指出，黑格尔讲的具体概念是他最核心的概念，而具体概念就是多种多样性，很多方面的片面性的有机统一体。因此，在他看来，一个东西，一个方面，一个规定性，或者一个概念的某一个方面，如果脱离整体的话，那一方面就是片面的，因而是不真实的。可见同一就是多样性到多样性的同一，这是一个很漫长，很长远的过程，不是简单地一下子就同一起来了的。这就是说，由不真实到真实，由片面到全

面，由多样性到多样性的同一，是矛盾漫长发展的过程。《逻辑学》里的概念、范畴的排列顺序，就是按这个原则排列的。越是前面的概念、范畴，越片面、越不真实，越是属于存在这一方面的；而越是后面的概念、范畴，思想性越强、越真实，越能把各方面的多样性统一起来，越来越到达思维的顶点。

这里有一个问题，既然《逻辑学》整本书都是概念，就都是思维啰！何来一个过程呢？我们一定会这样想：你上面说《逻辑学》全都是概念，就全都是思维嘛！既然都是思维，怎么又说《逻辑学》从头一个概念到后一个概念，是由存在到思维的发展过程呢？这不矛盾吗？不矛盾，黑格尔的思想恰恰就是这样。他认为由存在到思维，不是一下子简单地轻而易举地达到的。而是相反，思维的发展，也是由浅入深，由不明显状态，由潜在状态，到明显地展开，到最自觉的状态。《逻辑学》的概念、范畴整个是讲思维的，但各个概念、范畴在发展程度上，是由不自觉到自觉，由低级到高级，由不全面到全面，因而是有区别的。

所以，从《逻辑学》概念、范畴的排列中可以看出，客观逻辑是讲"有论"，主观逻辑讲"概念论"，这就是由客观到主观，由存在到思维，由存在不断向思维方向发展。前面讲客观逻辑，总起来是讲思维，但中间有一个过程，这说明思维和存在的同一是一个发展过程。这一点，从大逻辑和小逻辑的标题也可以明显看出来。"有论"排在前面，"概念论"排在最后，前面叫客观逻辑，后面叫主观逻辑。《大逻辑》《小逻辑》各分为三个部分，开始的部份都叫"存在论"，从"存在论"经过"本质论"到"概念论"，这恰恰是由存在越来越自觉，思维成份越来越多的过程。所以，《逻辑学》概念、范畴的排列

顺序，就是按存在到思维的过程排列的。黑格尔认为越是思维性强就越真实，思维性弱就越不真实。《逻辑学》最前面的概念、范畴也是思维，但是最低级的思维。从最低级思维开始。越到后面越高级，思维的目的性，精神性也就越来越高。可见，黑格尔思维与存在同一学说，是把思维与存在关系看成既等同又不等同，既是同一又不同一的。说它是等同的，是说思维和存在都是思维，从存在到思维是同一个东西的发展过程，所以是等同的。思维和存在是同一个东西，而不是两个东西。黑格尔正是在这个意义上说，思维与存在等同的。但是，同一个东西的发展具有阶段性，越是前面的越是存在，越是思维性少，越是后面的思维性越强，所以思维与存在有一个发展过程，就有区别，又是不同一的，这是就同一个东西的矛盾发展过程来讲的。我们应该看到，在黑格尔那里，思维和存在又是不等同的。因而思维与存在既同一又不同一，这就是《逻辑学》概念、范畴排列中一条很重要的原则。

关于《逻辑学·绪论》就讲到这里。下面讲《有论》，完全按书的顺序，按《大逻辑》里概念、范畴排列的顺序讲，当然，也穿插《小逻辑》中的一些东西讲。

第二讲　有　　论

首先一个问题，就是逻辑科学从什么样的概念、范畴开端。大家看到《大逻辑》一、二版序言、导论讲完后，一开始就提出"必须用什么科学开端？"。这个问题涉及到序论中所讲的问题，前面讲过黑格尔的逻辑是园圈式的。他说，我说明的方法、认识的方法是个园圈式的，不是直线式的。园圈式的到底从哪里开始？如果是直线式的就可以某点开始，可以找到一个绝对的开端。那么他是否会采用这个方法呢？显然，他不会采取直线式的说明方法的，不会武断的从某一点开始。黑格尔在这里面着重讲了这个问题，辩证法不能采取一个武断的开端，武断的定某一点，不能这样做。既然是园圈式的，到底从哪里着手，一开始就遇到这样一个问题，于是他讲了好多。我在序论中谈到，一切东西都是具体的同一性，一切东西都是直接性和间接性的统一。上次我讲到思想对客体的三种态度，其中第三种态度谈到雅可比的思想。雅可比将直接知识和间接知识割裂开来，而黑格尔主张二者必须结合起来。因此，既不能从直接的东西开端，也不能从间接的东西开端。因为他有个原则，一切东西都是直接性和间接性的同一，所以不能单纯从直接开始，也不能单纯从间接开始。那末从哪里开始呢？于是又说了些话，开端既是直接的又是间接的。究竟怎样理解，又是直接性又不是直接性，又是间接性又不是间接性，到底是什么意思？他说，我讲的开端决不能是个假定的东西，决不能是武断

的东西，因此，我不能从一个具体东西开端。如逻辑中所讲的概念，第一个范畴是“有”，第二个是“限有”，限有是有规定性的有，是指具体东西。如果从特殊东西开始，就等于从间接性开始，为什么？如从限有开始，即是从特殊东西开始，必然带来一个问题，这个特殊东西的外面还有什么东西？凡是特殊的东西，总意味着它之外还有个别的什么东西，说粉笔，一定还有黑板，特殊之所以为特殊，就是它只是这个，而不是那个，说明在特殊东西之外还有别的东西。这样就麻烦了，另一东西怎么来的？就要从甲到乙，从乙到丙，……因此不能从特殊的东西开始，即不能从间接性开始。他要开始的概念，必须是这个概念之外再没有别的东西，那就是说，这个东西是个直接的，也可以说他是从直接性开始。这个直接性就是说，一下子把握住了这个东西，在这个东西之外，再没有任何别的东西，如还有别的东西，就是还有间接性，他要求开始的概念是个直接的东西。可是，刚才我已说了，单纯直接性又不是他的开端，因此，他又说，我要开始的直接性，同时里面又包含很多多种多样性，即包含有间接性。他又说我这个开端，既是直接性又是间接性。总之，绕了许多弯子，开端既是直接又不是直接，既是间接又不是单纯的间接。他要开始的这个东西，是个在他之外没有别的东西了，不是从具体东西开始，而是要开端的概念无所不包，就此意说是直接的。可是他又说了，反对单纯从直接开始，因他这个所包东西的里面又是有很多区别的，不是一片光明或一片黑暗，里面又有区别，就是说又有间接性。所以，他所开端的这个东西又是有内容的，又是有间接性的。这个概念就是“纯有”或“纯存在”，他认为这个概念符合他刚才对开端的要求。

"纯存在"如何来的？他认为这是我们的思想开端一个概念。我们综合一个东西，通过思维进行概括，概括一开始的最大的一个概念，也可说是最抽象的一个概念。就是例如思维在概括时，范围逐步扩大，范围越大，具体东西的特点越没有，因而也就越抽象。如最大的，最概括的一个概念就是都存在、都有。至于有的特点是什么，都舍弃了，故这是最概括的一个概念，在有之外没有别的东西，所以是"纯有"。有茶壶，可是我说纯有都有，你能说还有个什么别的，一切都有，把什么都包括进去了，他就准备从这个开始，这就是符合他刚才要求的条件之一。所以"纯有"可说是最直接、最单纯的东西，所谓最"单纯"就是把所有的特点都去掉了。至于那存在的是个什么东西，要能说出来了，那就不叫"纯存在"、"纯有"了。故也可说是最直接性的东西，也是最单纯的东西。他就从此开始。另外，他说，这个最单纯的东西，又不是一个绝对单纯的，一切有里面，实际上包括了所有的多种多样性，存在里面包括人、植物……等。因此，我所讲的"纯有"又是内容最丰富的，里面又包含很多间接性的，就好象在武汉住了多年的人，对武汉有个总概念，但他这个总概念里又包含许多具体内容，如大街小巷等，所以这个直接性里，又包含有间接性。这个纯有里面有丰富的内容。讲序论时说过，"纯有"是园圈式的，开始就是终结，也就是整个过程，"纯有"里又包含后面许多范畴。但是，它作为逻辑科学开端时，它又是撇开了那些特殊性的，所以，在逻辑从何开端最末了的一段，他又说我这个开端还是一个最直接的，最单纯的。这个地方的"最直接、最单纯"就是指的刚才这个意思，就是指的"纯有"实际上是包括了多种多样性的。但它作为一个开端，那还是最

直接最单纯的。我是从这个角度来了解，才把它当作开端的。你开端总不能说，我一初到武汉就把武汉的细节都了解，开始总还是只有一个混沌的表象吧。故从“纯有”开始，恰恰符合他的循环式的认识方法、说明方法所要求的条件，就解决了逻辑的概念从何开端的问题，即从“纯有”开始。它是最抽象最无内容的概念，尽管它实际上也是很丰富的，但作为开端，又是最抽象、最贫乏的概念，就应从此开始。

其次一个问题，就是“有”的一般分类。《有论》分三个大的范畴：质、量、度。

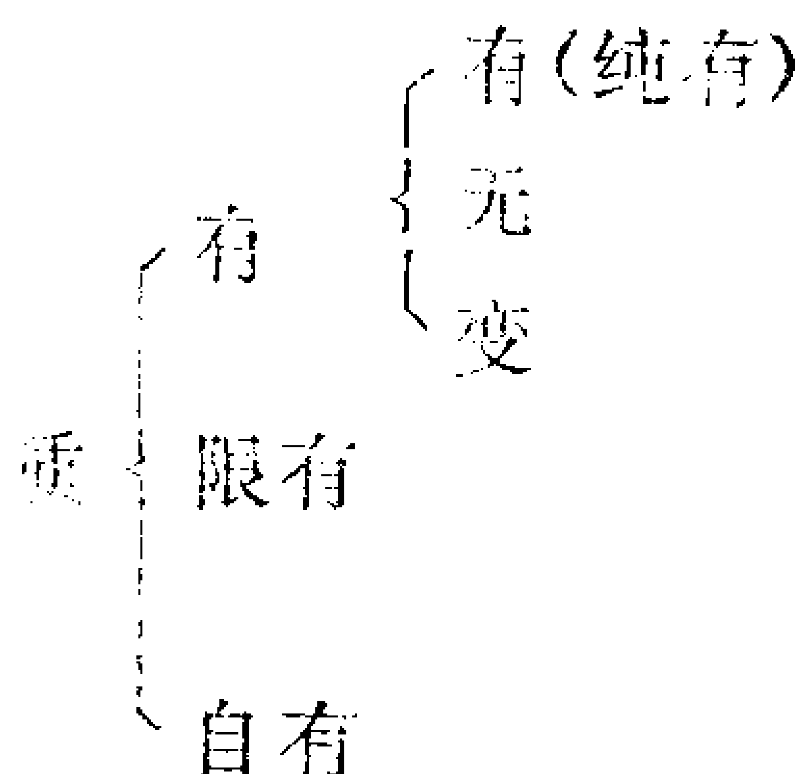
“质”是什么意思？“质”是和有同一的一个规定性，一个概念。意思是说，一个东西失掉了那个质，就没有那个东西，就不成其为“有”，一个东西有那个质，就有那个东西，就是那个东西，所以它和“有”同一。有那个质就有那个东西，没有那个质就没有那个东西，或说有那个质就是那个东西，没有那个质就不是那个东西。房子和树有质的不同，房子具备了房子的质，它就是房子，就有房子，如果它具有的质不是房子，而是另外东西的质，那就它不是那个东西，没有那个东西。所以他下的定义，质是和有同一个东西的同一，是同一的规定性，同一的一个概念（规定性也可译为范畴，这要看行文的方便）。

“量”不是与“有”同一的规定性，因量变在一定程度内不影响质变。量跟有不是同一的，房子有大小，不影响其为房子，不影响为有。大家一定会有个误解，量是否根本不是有的特性呢？他说，不是的。我说，量不是和有同一的规定性，绝不能了解为量不是有的一个规定性（绕了点弯子）。他主张量也是有的一个规定性，这句话的意思是，量是凡存在的东西具

备的一个规定性，任何存在的东西都有量。量不是与有同一的规定性意思是，大一点，小一点不失其为那个东西，还是有那个东西。另一面又说量也是有的一个规定性，任何存在的东西，都有个量，有个大小，这二句话不矛盾。上面说的什么叫做量。

“度”是质和量的统一。为什么把质放在量之前？他一开始就讲，他是根据认识的发展过程。他认为，认识是先认识质，然后认识量，而认识量是比较困难些。这里他着重讲的是反对康德。大家记得，康德讲四类十二个范畴，第一类不是质而是量，和黑格尔相反，康德把量排在前，质排在后。黑格尔批评他的出发点，就是认为不符合认识的过程。接着，就提出自己的主张：把质放在量之前。因为黑格尔的逻辑是和认识论一致的，而康德的逻辑是和认识论脱离的。

质



“质”这个范畴里有三个大的范畴：“有”、“限有”、“自有”。“有”这个范畴里又分三个：“有”、“无”、“变”。

纯有 什么叫“纯有”？一切都是“有”，至于有是个什么，它的特点就是没有任何规定性。他给“纯有”下了如下定义：纯有就是一个没有任何更进一步的规定（《逻辑学》上卷，第69页）。如我们要用一个判断来表示，X是什么，一点都不知道，我只知道是，至于是什么，什么也不知道，这就

是个纯粹的“是”，这个“是”字就是这个地方的“有”，就只知道它是、它有，是个什么东西，有个什么东西，连东西这两个词都不能说，这就是“纯是”、“纯有”的概念。它是最大的一个概括，是把一切特性都去掉了的那个概念。是和有或译成存在都一样，表达成一个判断时总是用“是”方便点，我以后讲课时，为了方便点，有时会说“存在”，有时说“有”或“是”，都是一个意思。

大家想想这样的“有”是什么？什么也不是，是字后面什么也不能填。黑格尔说这个“是”什么也不是，正因为它什么也不是，所以才是纯粹的“是”，纯粹的“是”就是什么也不是。如果是点什么了，那就是个特殊的“有”，特殊的东西。正因为它又是，它又有，可是又是个什么东西也不是，所以才是纯粹的“是”。既然纯粹的“是”，纯粹的“有”，什么也不是，什么也没有。因此，他说这个纯粹的“有”里面包含没有这个因素，包含“不是”，不是就是“无”。所以“有”本身里面就包含没有、“无”。因此，他说“纯有”就是“无”。他后面这个概念就是从前面那个概念里分析出来的，后面的概念就包含在前面的概念里面。

无 他说，有就是无，无也就是纯粹的有。在这个地方，他想到了这样讲会有很多人反对，有人会说，简直是胡说八道，怎么有就是无，无就是有。反对的人一定会提出一个意见，照你这样说，有就是无，无就是有，我口袋里有一百元等于没有一百元钱，你口袋里没有一百元，你说有一百元钱，那么就成了这个样子了，这不是很荒谬吗？！他说，不是的，你们讲的那个有一百元钱，没有一百块钱，恰恰不是我所讲的“纯有”和“无”的意思。我在这里是讲的“纯有”嘛，“纯

有”才是无。你是说的有一百块钱是具体的有，那是“限有”，那是属于后面的范畴，我现在讲的是“纯有”，你用有一百块钱就是无一百块钱驳不倒我。

还有另一种反驳意见，说：好！我也承认“有”就是“无”，“无”就是“有”。我可不可以把你这个话了解成为先有“有”，后有“无”；或先有“无”，后有“有”，把你这个“有”和“无”的同一了解成为是一个时间上的交替？他说，有的人以为这样就算辩证了。他说，这个也不对，我讲的不是这个意思。我所讲的“有”和“无”的同一，不是时间上的交替，而是“有”本身包含着“无”，无本身包含着“有”。他说“纯有”本身不就是“无”吗？，“是”字后面不是什么都没有填吗？这不是等于无吗？所以，他说，这个“有”就是“无”，“无”就是“有”，不能了解成为时间的先后，而是有本身包含着“无”，“无”本身包含着有“有”，因此是个有和无的同一体。于是他在这里讲到“同一”这个名词。我们经常讲对立面的同一，是用“同一”好，“统一”好，还是“不可分离性”好呢？

黑格尔一方面到处用这个词，如“有”和“无”的“同一”，“质”和“量”的“同一”等等，但他不赞成用这个词。他说这个词容易引起误解，好象“同一”就是把两个对立的东西，或两个不同的东西，作一种外在的比较，然后从中找出共同的东西。黑格尔是反对这样做的。他说我讲对立面的同一完全不是这个意思，完全不是说要在两个对立的东西中间找共同的东西。他说，当然，我们研究的方法也可以这样做，但这是一种肤浅的，还是很初步的。辩证法主要不是讲这个意思，不是讲两个对立的东西或不同的东西中找共同的东西。如果只停留在这一步，那还是很肤浅的，然而“同一”这个词容易给人

这么一个印象，好象是在不同的东西中找共同的东西。因此，他是赞成用“不可分离性”，他说“不可分离性”这个词比“同一”性这个词更好，更能表达他的意思。他的意思无非就是讲两个对立的东西是不可分离的，总是结合在一起的，有总是和无结合在一起，无总是和有结合在一起的，两个是内在地联系在一起，不可分离地结合在一起。所以这两个词相比，他赞成用“不可分离性”一词。但是“不可分离性”这个词也有它的缺点。他说，“不可分离性”比“同一”更好，但“不可分离性”不能表现有机的东西的一个相联系的同一的这个关系中间的肯定的方面，或者说积极的方面。他说“不可分离性”这个词不易表现全体的关系（两个对立的东西中间结合起来的关系，或几个不同的东西结合起来的关系）的肯定的正面的积极的因素。实际上两个不可分离的东西结合在一起，它又是肯定的，是同一的，光用不可分离不容易表现出来，所以在这个地方，他的意思就是说，“同一”这个词好象又更能表现全体关系中间的那个肯定的积极的那一方面。这个话，他未说出来，他只是说“不可分离性”要比“同一性”更好，好就好在“同一”这个词易令人误解为是两个不同的东西中间找共同的东西，而“不可分离性”更能表达他的意思，就是表达两个东西彼此内在地结合在一起，你离不开我，我离不开你，用我们的话来讲是互相依存，好就好在这里。但是，它也有个缺点，它只是从消极角度讲，不能表现它的积极的方面。“同一”这个词好象又更能表现两个东西互相结合起来的积极的方面，同一的后面这个意思他未讲。看样子，他也在犹豫用哪个词好。在这个地方他讲了这个问题，但他还是到处用“同一”这个词，比用“不可分离性”多得多。

变 是"有"和"无"的同一，在变之中"有"和"无"既同一又不同一，不要把"有"和"无"当作等同，如果仅仅等同了就不是变。变就是运动，运动就是同一个东西既存在又不存在，既有又没有，这才叫"变"。恩格斯肯定这个话，运动就是既在一个地方同时又不在一个地方。这个地方的变，可不是本质上的变，现在范畴的进展还未到那一步，这个变还只是指的表面现象，或者是我们现在讲的质变的变。如水变汽，水变冰这样的一些变。这虽然是是质变，可是这个质指的还不是本质的质。因为整个《有论的》范畴都是直接性的范畴，还未深入到直接性的背后，去讲间接性，讲一个事物的本质如何如何。水变汽，水变冰这是有质变，但还未讲到本质的变化，还未到这一步。有的人现在讲黑格尔，在这里大讲本质的变化。其实黑格尔自已也讲过。《有论》里所讲的变，只是相当于我们现在讲的质变的变，而不是讲的本质的变化，还未到那个范畴。本质那个范畴要到《本质论》里才讲，《有论》还只刚开始，那要到《本质论》才讲，中间还有一连串范畴。

他在这里还联系哲学史讲，为什么要按"有"、"无"、"变"这么个顺序。这个逻辑范畴的安排，一般的来说，是符合人类认识的历史的，逻辑的东西和历史的东西是一致的。在哲学史上有的哲学家是把"有"当作哲学的根本点，也有把"无"当作哲学的根本点，也有把"变"当作他哲学的根本点。以"纯有"为自己的哲学的根本原则的，就是古希腊哲学家巴门尼德。大家都知道巴门尼德就是一切皆有，不承认非有。他那个概念就是我刚才讲过的逐步概括而形成的。一切都存在，他就把那个当作是根本的原则。尽管巴门尼德是个唯心论者，但是他能够把纯粹的"有"、"存在"这个概念当作他

哲学的根本原则，在人类认识的发展史上，在当时的历史条件之下，应该说还是有它的意义的。它说明人类的认识已进展到这一步，能够概括出一个最普遍的概念来概括世界上所有的万事万物，用“存在”、“有”这个概念来概括所有的东西，能够认识到这一步也是很不容易的。虽然泰勒斯、阿那克西曼德、阿那克西米尼这些人都是唯物论者，但是他们用水、火这些东西作为万事万物的根本，在当时的条件之下，这当然也不错。但他们总是用些特殊的东西作为哲学的根本的原则，把那个特殊的东西当作是最普遍的东西，而巴门尼德能够提出一个“有”这样一个概念，能够进行最大的概括，这就说明人类的思维发展得比前面的更进展了一步，尽管他歪曲了，作了一个唯心论的解释，但无论如何是有他的贡献的。我们现在当然是觉得没有什么了不起，我们哪个都知道有个普遍的，有个存在这概念。但是从人类认识的发展史来看，那时还是上古，能提出这样一个概念来那还是很不错的，很有它的意义的。然后，他讲到印度的佛教。佛教以“无”为哲学的根本原则，他们提出一切皆无，一切都是空的。黑格尔认为，无论以“有”为哲学的最高原则也好，或以“无”为哲学的根本原则也好，都不对。他说：“当赫拉克利特说，‘一切皆在流动’时，他已经道出了变易是万有的基本性质了。”（《小逻辑》第209页。）从这个地方也可看出，他对哲学家们的评价，也表明他的辩证法的思想。他把赫拉克利特摆在“纯有”、“纯无”作为哲学最高原则的这些哲学之上，他认为赫拉克利特所代表人类的认识要比前面那些人都前进了一大步，是前面那两种原则的对立面的同一，所以，他还是很赞尝赫拉克利特的。

他把“有”、“无”、“变”这三个范畴讲了，就继续往

底下过渡。他说刚才说的"有"、"无"、"变"还是一般的论存在和非存在的关系。他在这个地方讲变也只是一般的讲运动原则，这个地方的运动、变化还是一般的从概念上来讲的。这个变总是既包含着"有"，同时也包含着"无"。这个地方讲变的时候还没有谈到具体东西的变，尽管任何具体东西的运动里面总是既包含着"有"，同时也包含着"无"，但他在这个地方讲变时，还只是一般的讲原则问题，还未说到具体的东西，具体的概念还未出来，具体的东西这个概念是要到"限有"这个概念。

限有 就是有规定性的"有"，前面的"纯有"是没有任何规定性的"有"。刚才我们说"是"但什么也不是，就是因为是什么，没有任何进一步的规定。那么"限有"就是有限定的"有"，这个意思是指这个东西是这个东西，不是那个东西。是粉笔就不是黑板，是这个就不是那个，就是限定它的。前面的"纯有"，它什么限定都没有，现在"限有"进了一步了，具体了，有限定了，是此就不是彼，是彼就不是此。"限有"这个概念是哪里来的呢？他说是"变"的静止的结果。意思就是说变，变总有个结果呀，变停止下来的一个结果就是一个具体的东西。他自己也举例说明。比如，任何东西它在生长过程中间就是变。橡树的种子要变成橡树，当它还埋在土里，在生长的初期，你看不出它将来要变成一个什么东西，就是什么东西在开始时，你看不出它的规定性来，任何东西开始时规定性总是不明显的，甚至说没有规定性，它向前面发展的结果，随着它生长的过程，橡树的规定性越来越明显，越来越变成有规定性的东西，等它长成了一棵橡树，那就是这个不是那个，成为一个有规定性的有。所以是变的一个静止。他还老爱

举婴儿的例子，他说婴儿还只是一个内在的人，还是个自在的还没有变成一个自为的人，也就是说还没变成一个完全自由的真正的一个具体的人。这些意思都是为了来说明任何东西在变的过程中，越来越有它的明确的规定性，使得它更明确的成为这个东西而不是那个东西。总之，限有就是一个东西具有一定的质，使得它成为这个东西而不是那个东西。红不是绿，光明不是黑暗。据此，他认为"限有"具有两个特点：一、"限有"是彼此界限分明的，此就是此不是彼，彼就是彼不是此，彼此的界限是分明的，有限定的有，是个特殊的有限定的东西嘛！这也就是"有"和"无"的同一，不过是静止的同一，是静止的结果，是此不是彼，"是此"是就它的"有"方面来说，"是彼"就它的"不是"那面来说。是茶杯是就它的"有"的方面来说，不是茶壶是就它的"无"方面来说。所以，任何具体的东西就运动的过程来讲，它是"有"和"无"的同一。任何有限的东西，都是"有"和"无"的同一。"有"就是这方面，是这个，而不是那个。任何具体的东西，总是有这两方面，总是是这个而不是那个。要不然，就一塌糊涂了，那它自己就不能成为一个独立的特殊的东西了。是就是"有"，不是就是"无"，所以任何东西从这个意义来讲，都是个"有"和"无"的同一。不仅仅是从运动的过程来讲是既存在又不存在，就是就静止来讲，它是这个而不是那个来讲，它也是个是和不是，或者翻译为是"有"和"无"的同一。这是它的第一个特点。这个特点我们称它为有限性。二、任何有限的东西都是可以变化的。这个特性是跟着前面一个特性来的，正因它是有限定的，是这个不是那个，因此，任何东西都要超出自己而变成别的东西；正因它是此而不是彼，所以它将来总是要超出此。也就是说，任何东西将来要

变得不是那个东西，不是原来那个东西，我将来也要变得不是那个东西，那就是变成死了。为什么呢？就因为它是有限的东西，无限的东西就不会这样，无限的整体是无所不包的，它不能再超出自己。有限的东西，总要超出它自身，变得不是它那个东西，这是它的可变性，这是它的第二个特点。总之，某个东西总是和别的东西联系起来的，它这两个特性结合起来，实际上就是强调此和彼实际上是结合起来的，某物和彼物也就是彼和此总是同一起来的，或者说是不可分离的，是结合在一起的。列宁在《哲学笔记》中特别摘录了这段话，同时说他是"机智而聪明！"（《哲学笔记》第112页。）

凡是有限的东西，因为是有限，所以在它之外还有别的东西。甲之外还有乙，乙之外还有丙……这样就可以无穷的推下去，这样无限这个概念就出来了。从有限推到了无限这个概念。于是，他在这里就分别讲了两种无限。他说，我们对无限有两种理解：一种理解就是知性的无限。知性的无限也就是形而上学地了解的无限，他又称之为坏的无限或恶的无限。另一种是对无限辩证的理解，他叫作理性的无限，有时他又称为肯定的无限或者译成积极的无限。总之，分两种，一种是坏的无限又可以叫知性的无限，都是指对无限作形而上学的理解。另一种是辩证的理解，他叫做真正的无限或者叫做理性的无限，有的地方还叫做肯定的无限，又可译成积极的无限，也就是好的无限。

坏的无限是把无限和有限对立起来，认为无限是在有限之外的东西，不包括有限。简单地说，把无限当作在有限之外就是坏的无限。如甲之外还有乙，乙之外还有丙，丙之外还有丁……一直推下去，静止的一点一点的。甲是有限的，无限还在

甲之外，既然是无限，乙也是有限的呀，无限还在乙之外，乙之外还有丙，丙之外还有丁。……这种无限，他说是一种无穷进展的无限。他说这种无限总是先设定一个有限的东西，然后在有限之外再去定一个无限，那个无限并不包含有限，无限总是在有限之外，这不就是把无限和有限对立起来了吗？无限不包括有限，同时这个进展的过程是一个点一个点静止的相加，而不是一个实际的运动的过程。甲是个静止点，乙、丙、丁……都是一个一个静止的点，一个一个静止的点无穷的这么样往前面推，这种坏的无限是把无限和有限对立起来，而且并不是当作一个变化发展的过程，这是坏的无限的特点。所以他说这种坏的无限总是有一个外，总是有一个外面的东西克服不了。譬如你要想到一万万里以外，你说那就是无限，还不是无限，一万万里以外你还想到在那之外还有个东西，随便你怎么说，说多少年也是白费，还是等于说了1、2、3、4一样，那个外面还不知道有多少东西，你就是想得发了疯，你也没有办法，在它之外总还有个外，所以总有一个外在东西克服不了。

他所主张的真正的无限是什么呢？用两句话可以概括它的特点，一个特点就是这个外要至大无外；一个特点就是一个矛盾发展的过程。就是要克服那个外，也就是说那个无限可包括有限，外就包括在内里面。他说，如果你把一个有限的东西和别的东西总是对立起来，那就不是真正的无限。真正的无限，应该把在它之外的东西了解成为就是构成它自己的一个有机的环节，有机的因素，把外看作就是构成内的东西。实际上，他主张一个东西和别的东西总是有机地同一在一起，就是强调任何一个东西不能和别的东西分割开来。把这个真正的无限的概

念，就是要把平常以为在外的东西看作就是内在的东西。比如，我这个人，我之为我，某同志之为某同志，你不要把他和他的环境以及他周围任何别的东西割裂开来，把他的父母、社会地位……当作是身外的东西，而应把平常以为是在他之外的东西当作是构成他自己的不可分离的环节。离开了那个外就没有这个内，外变成就是内的不可分离的有机的因素。同样的，甲、乙、丙、丁这样推下去，你不要把那个最远的某一个东西比如丁，丁以外的东西，不要看作是以外，而应把这个外也看作是包括在丁之内，这就是真正的无限的概念。按照这样一个概念，那就是把无限了解成为一个世界整体，而且这个整体不是离开了有限的东西，而是包括了有限的东西。

关于这个问题，现在讨论的很多。恩格斯是赞成他的真无限的观念的。我们平常对真无限、恶无限总觉得不好理解，一想到无限就是无穷的进展。九重天，还有十重天，无穷的想下去，很难摆脱这个东西。他说坏无限到底批得有无道理，对不对，讨论也很多。我只知道现在数学界讨论，有什么潜无限，实无限，据说现在数学里也承认坏无限的观念也不是完全取消的，现在数学还是主张真无限应按黑格尔这么理解，无限应是当作一个过程，特别是离不开物质的，是物质的一个矛盾发展的过程。无限是一个矛盾发展的过程，而不是静止的一些点的相加，这一点是肯定的。不敢肯定的是，对他讲的坏无限，到底讲不讲得通，批评得对不对。坏无限是不是应该还是有？据说，搞数学的人还是应该承认有黑格尔所讲的坏无限。究竟应如何看，只好大家讨论。

真正的无限就是有一个无所不包的一个整体，至大无外就是那个意思。这个无限是一个无限的整体，在它之外再没有别

的东西，这样一个概念就是黑格尔所主张的真正的无限，这是他的概念的一层意思。第二层意思是，无限是包括有限在内的，这个无限不是一个空洞的，象刚才是一个一个静止的点相加，从甲到乙到丙到丁，甲是静止点，乙是个静止的点。他主张的真正的无限是一个有无的同一，这个有无不是时间的交替，而是同时既有又无，那就是说是一个不断的矛盾运动发展的过程，所以他强调无限是一个过程。把这两句话结合起来，黑格尔认为，真正的无限可以说就是此物和彼物的矛盾同一的过程。你把此物和彼物割裂开来，那就是坏的无限，一万万以外还是有个东西，那就是此和彼、有限和无限是割裂开来的，而真正的无限是此物和彼物同一的一个东西，而这个同一是矛盾同一的过程，是个运动发展的过程，真正的无限应是这么样一个东西。这就是他对真的无限，坏的无限正面的讲解。

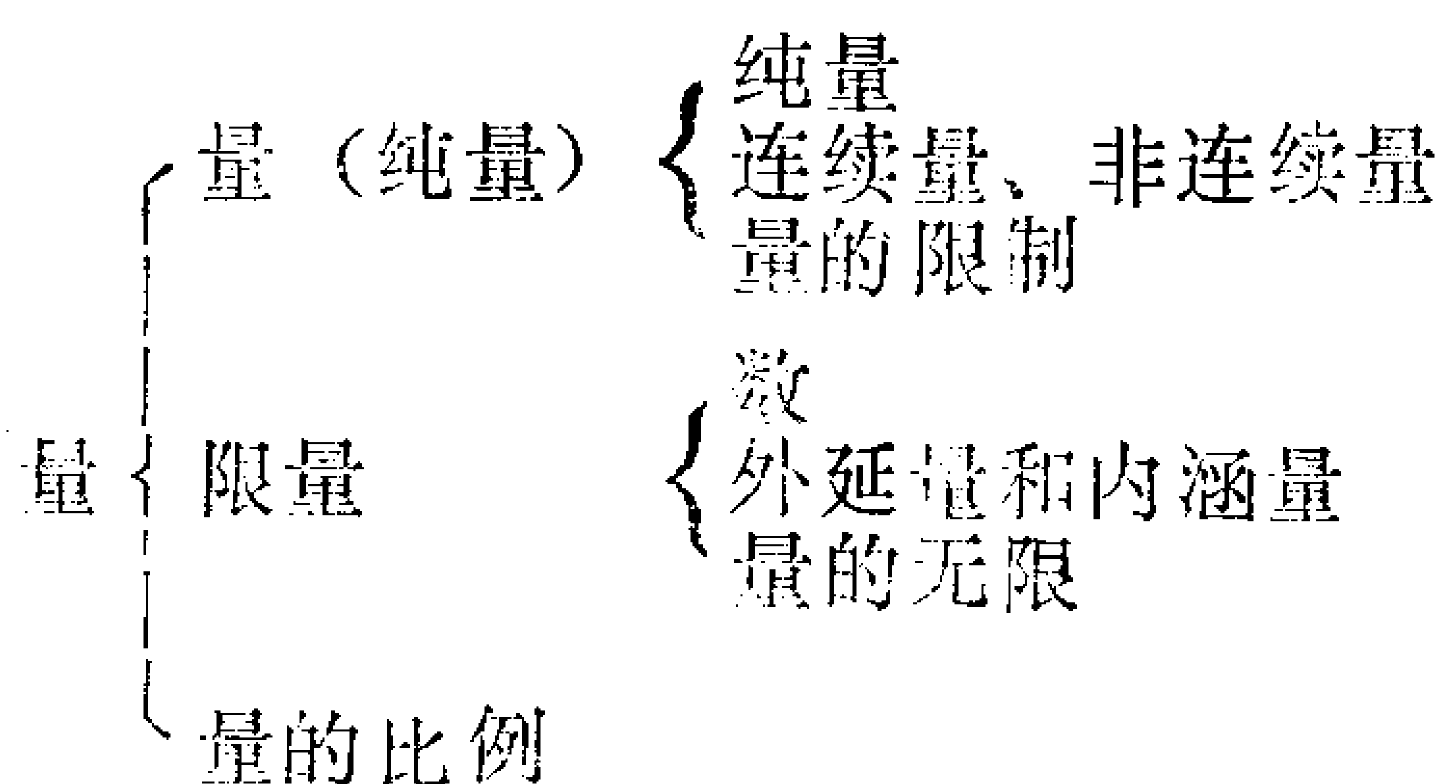
自有即自为之有，就是刚才讲的好的无限。也就是说把彼与此不可形而上学的割裂，把在外的东西当作是在内的东西。比如说你要把我这个人和以外的环境割裂开来，认为我就是我，他就是他，我的父亲是我的父亲，我的儿子就是我的儿子，他就不是我，我就不是他，只这样看，这只是把我当作一个限有，限于我就是我，我就不是他。如果把我的朋友，我的周围的一些重要因素都当作构成为我之为我的因素，而不是把我，把此和彼尖锐地对立起来，这样来看待这个"有"，就是自为之有，就是彼和此的同一。所以我说这个有就是刚才讲的真正的无限。黑格尔讲的真正的无限就是"自有"的概念。所以自为之有里包含着有限有，他还是承认我不是他，总还是要区别开来，所以自为之有是前面的"纯有"和"限有"的同一体，它

还是包含着限有在里面，他并不是说我就不是我，我就是他，他就是我，不是的！我还是我，他还是他，彼跟此还是要区别开来的。为什么叫“自有”呢？有的翻译成他物，他物就是我以外的别的东西，就是不把外面的东西当作只是和我坚硬地对立的。不要把他当作是对我的限制，把我的父亲，我的朋友，我周围的环境当作就是限定我的，限定他是他，我是我。而是把他还看成构成我之为我的一个不可缺少的因素。所以，这个他物就是此和彼，此就是我，他物就是彼，这个此是不受他物的限制的。你要把他看成是一个限制，那就是限有，而把他看成是构成此的因素，那这个他物、彼就不是限定我了，所以自有的特点就是把他物不看作是对此物的限制，这样变成了自为之有就是真正的无限的概念。在他之外，别的东西都变成构成自己的一个因素，自有就变成了一个独立的整体。而限有在他之外还有别的东西，他得超出自己，变成别的东西。

在哲学史上，德谟克利特的原子论，是把原子当作他的哲学的最根本的观念，黑格尔说这个原子就达到了“自有”的观念了。每一个原子都是一个独立的整体，因此，他说，德谟克利特的原子论就是一种在多的形式之下的自为之有，因为原子是很多的，每个原子又都是独立自在的，是自为之有，但是又有很多的原子，因此他就说原子论就是在多的形式之下的自为之有。这样自为之有包含有两个成分：一个成分是一，一个成分是多。就自为之有是一个整体来讲，自为之有一定是个一。但这个整体里面总是包含得有很多的成分，因自为之有是把他之外的东西也当作是构成他自己的因素，把我的环境，我的父亲、朋友、社会地位等等外面的因素都看作是构成我的不可缺少的东西，因此，我之为我这个里面有很复杂东西，这个复杂东

西是和我以外的那些东西分不开的，所以，你看到就是我这么一个人，实际上这个我里包括了平常所谓在我以外的很多东西，你要是离开了我以外的东西，你这个人就变成了空洞的一个人。外面的东西并不是与他对立的，并不是象限有那个概念那样，那还是个初步的，如果你的认识只是达到限有这么一个概念，那表明你的思想还很不辩证。如你停留在限有观点上面，用限有的观点看待一个事物，就会孤立地看一个人，不把他和别的东西联系起来。如果你是达到自有的这一步，你看一个人就会把他和周围的东西结合起来，会把周围的别物会看成构成此物不可缺少的内容。如果你这样看，黑格尔会说，你是按自有的观点看待事物。所以，就这个意义来讲，自有里又包含着有多。因此自有里既是一又是多，他说自有是一和多的同一。那末这个一和多的同一，他就是靠两点力量把它结合起来。这个多种多样的东西，总是会互相"排斥"的，因是多样性的东西，它里面会有很多矛盾，彼此会互相区别，互相排斥，彼此不相容；但是他又说，虽然是矛盾，彼此不相容，但是多中又有一，多种又有同一性，又有关系，他把这个叫做"吸引"。这里他用了物理学上的两个名词："排斥"和"吸引"。实际上"排斥"就是为了表示多是互相区别，互相矛盾的。"吸引"表示多中相互联系，相互依存。总而言之，"自有"里面有"一"和"多"两个成分，而"一"和"多"又是互相吸引、互相排斥的，而吸引和排斥又是互相结合在一起的。吸引和排斥，一和多互相同一在一起就得到了量的概念，所以就从质过渡到量的概念。列宁认为他这个讲过渡用什么吸引、排斥这些东西，非常勉强、晦涩、抽象、空洞。

量



量相对于质来讲，他在前面给量下了定义。这个地方他特别就“一”和“多”这两个成分给量下了定义。他说：“凡是量总是许许多多的单元的一个总和”，如一尺等于十寸。既然叫做量，就它的总体来讲是一，一个总体，许多单元就是指十寸，十个寸。但是作为一个数字，作为一个总体，作为一个量来讲是一个东西。所以，这个量就是多和一的同一。他又说“量总是一和多的同一”。为什么量总是一？因为任何一个数字，如一尺这个量，它总是一个整体，它里面又可分成许多单位，总之，任何一个量总是多中之一，或一中之多，是许许多多的单位的一个总和，所以量总是一和多的有机的统一体。他在讲量的定义时，特别批评了单纯用量来衡量一切事物的观点。他说，一切东西都只是用量来衡量是不能表达事物的丰富的特性的，因此，他在这里批评了毕达哥拉斯。毕达哥拉斯派把数当作万事万物的根本，世界上的事物那里都能用量来解释呢？他给这种观点起了一个名字“极端的数学观点”。他说，任何东西都不能只用量来衡量，特别是精神性的东西，所以他非常反对仅仅用数来说明事物。可是他在这里又把这个缺点和唯物论结合起来，对唯物论进行攻击。他说上一个世纪的唯物论把一切都用数的观点，用量的观点来衡量。其实用量的观点来

衡量是法国机械唯物论的缺点，而不是一般唯物论的缺点，不是只要是唯物论就有这个缺点。而黑格尔认为，只要是唯物论就都是机械的，都是用量的观点来衡量，于是就大肆攻击唯物论。黑格尔为什么把宇宙看做是精神性的东西，他这个绝对精神的观念到底从哪里来的？实际上他也是一个站在唯心论的立场上来反对法国机械唯物论的缺点的。反对法国唯物论的机械论这一点本来是对的，可是在他看起来，只要是把世界了解成为物质性的东西，而不是本质上是精神的，就必然是机械的观点。在他看起来，只有把世界了解成为精神性的东西，才能够是辩证发展，才不是单纯的按量变来发展，这是他的一个根本的观点。他为了把世界上的事物了解成为辩证的，那一切的本质必然都是精神性的东西。因此，他就把整个世界、整个宇宙都了解成为一大精神，他叫绝对精神。他那个绝对精神实际上是一个无所不包的整个世界，所以他就大讲绝对精神的辩证法。他所对的地方就是把整个世界看成都是辩证发展的，他错的地方是认为整个变化发展的主体是精神性的东西。因他认为只有精神性的东西才能辩证发展，只要是物质性的东西就陷入他这里批评的机械性。他是为了反对法国唯物论，所以他就提出整个世界都是一大精神，所以他的哲学可以说就是讲绝对精神的辩证发展的哲学。他整个哲学一言以蔽之，就是讲绝对精神的辩证发展，绝对精神就是指整个宇宙。他讲辩证发展的过程，一般来说，除了有某些牵强附会的地方以外，本身都讲得很好。但是观点错误就是把整个宇宙了解成为一个绝对精神，可是我们读它时，按列宁在哲学笔记里的话，唯物地来读它，把它颠倒过来，把他的绝对精神了解成为就是讲的整个宇宙，就能够看得出它里面辩证法的东西。我们就应该这样来读。

下面具体地来讲量里的一些范畴，按《大逻辑》则分为：“量”、“限量”、“量的比例”。按小逻辑则分为：纯“量”、“限量”、“等级”。大、小逻辑名词虽有差别，内容上差不多。现在按大逻辑的顺序讲。

量里分三段来讲：纯量、连续量和非连续量、量的限制。

纯量　什么是“纯量”？就象前面纯有一样，纯有是没有任何规定性的“有”，“纯量”是没有任何规定性的量。讲纯量要联系限量来讲，限量是有规定性的量，纯量是无规定性的量。纯量是相对于限量来说的。如一般说空间是纯量，而五公尺这就是有规定性的量，就是限量。所以纯量是一般性地讲量，还没有规定性，还没有带有数字的。如果讲空间是有规定性的如十华里、五平方米，是这个就不是那个，是有规定性的量，就是限量。时间一般叫做纯量，而十分钟、五小时就是限量，空间一般、时间一般都是纯量。还有数学上的微分（dy），是一个无限小，也是无规定性的量，是一个不断向零无限趋近的一个过程，不能定为一个什么数字，不是一个有规定性的量，不是限量，是一般的量，限量总是一个确定的量。反过来无限大也不是确定的量，也不是限量，它也是一个无限发展的过程，不能说无限大定下来是多么大，定下来了就不是无限大了。同样定一个多么小也不是无限小。所以无限大或无限小都是纯量，而不是限量。

连续量和非连续量　讲这段时，黑格尔着重强调二者总是辩证地联一在一起，片面强调任何一方面都不行。有种观点就是认为量是绝对不可分割的，这一种就是片面强调量的连续性，把量看成是中间一点都不能割断，就是说只有连续性，没有非连续性。黑格尔认为这不是真实的，真实的量不是这样，

真实的量是可以分割的。但是，又有另一种片面的观点，把量看做只是可以分割的，只强调量的非连续性，看不到量的连续性。比如认为时间是由时间点构成的，时间的长河是由一分钟、一分钟构成的，无论你划得多么细，总归是一个小点一个小点构成的。或认为空间，比如说一条线，认为线就是一点一点构成的，认为面就是一条线一条线构成的。黑格尔认为这种观点也是片面的。因为你随便你怎样划点，中间总有空隙，实际的时间、空间或一条线、一个面，随你划的点怎样多到无限，再多也不能构成一条线，整个一条线是连续的，一个个点也不等于一条线，点与点之间也总是分开的。同样的面也是这样的。所以，他说哪种认为线是由空间点构成的，面是由线构成的，或者说时间是由时间的点构成的，如果仅仅这样看的话，也是形而上学的。他说这种形而上学的观点就是只看到非连续性，只看到可分性，这种想法是一种暂时的想象，不是真正的实在。他用了一个词叫做临时的、暂时的一种想象，这就是你主观上的想象。当然，可以把一条线割裂成很多点，把一个面割裂成很多线，主观上的想象是可以，但实际的线和面并不是这样子的。那末真正的对于个这量应该怎样看呢？他认为是连续性和非连续性的对立同一，或者说是可分性和不可分性的对立同一，既是可分割的又是不可分割的，这才是真正的实在。他说：连续量和非连续量这两个规定性，如果“单独看来都没有真理，唯有它们的统一才有真理。这是对它们真正的辩证的看法，也是它们真正的结果”。（《逻辑学》上册，第208页）。列宁摘录了这段话并批了：“真正的辩证法”（《哲学笔记》第119页。）

量的限制或量的界限　这是指一个量，如1、2、3……

10，10是一个量。任何一个量是许许多多单位的总和，许许多多单位的最后一个单位，就是对于前面的单位立定了一个界限，所以叫量的界限。比如10，一定是包括了1、2……9，而这个10就是前面的1、2……9这些单位的一个界限。你超出了十这个界限，那这个数字就不是十而是十一了。任何一个数都是很多单位的一个总和，很多单位里，它总有一个最后界限，超出了这个界限，那个数，那个量就不成其为那个量，那个最后的单位起了一种限制前面的单位的作用。比如10，它和前面那些单位既是分离的，又是连续的，10和1、2……9是是分开的，可是它又是连续的，如果它和前面那些单位根本不相干，那末这个10就起不到限制前面1、2……9的作用。所以他在讲量的限制这个概念时，就强调最后一个单位既是和前面单位分离的，又是和前面的单位是紧密联系的。他讲了这些话，但是他所着重说的还是量的限制这四个字的意思。量的限制就是说任何一个量都有一个最后的单位起到限制它的作用，限定它是这个量，而不是那个量。那末讲这范畴是什么意思呢？讲这个就是为了过渡到下面的范畴"限量"。

讲量的限制时实际上已说到了限量的意思，量的限制，比如10，最后那个单位起到了一种界限的作用，就是说限定它是这个量而不是那个量，这个意思就是限量。限量就是一个有限定的量，是一个确定的量，是一个有界限的量，是这个量而不是那个量，是10就不是11，是11，那末11就限制它是个11，而不是12。所以，量的限制这个范畴，实际上就是由量到限量的一个过渡性的范畴，通过这个范畴就过渡到底下的限量了。限量和纯量是不一样的，纯量就是一般的量，空间、时间、一条线等等，这是一般的量。限量就是空间到底有多大，一平方米

还是一百平方米，是有限定的量。

限量 是具有一种规定性的或限度的量。就是说这个量是这个量就不是那个量，是那个量就不是这个量。限量又分三个概念：数、外延量和内涵量、量的无限。

数 他讲数的时候说，数学所处理的对象，并不单纯的是数，而且是整个的量，就是说数并不等于就是量，比如量的一般，前面说的dy、dx，那就不是一个具体的确定的一个限量，不是用数字可以表达的，但它是个量，数学要研究，但它并不是一个确定的量。限量总是有数的量，限量都是数目，限量都是有数目字的，因有数才能限定它是这个数，这个量，不是那个量，十华里、一公尺，10、1都是数，所以限量总是带有数目字的，没有数的量不能叫做限量。什么叫数？数总是两个成分结合在一起，一是总计，一是单位，实际上这个话指的还是一和多的同一。单位就是一个单位，凡是一个数总有个最根本的单位，如10的单位就1，10者就是10个1之谓也，就这个一来讲，它是一个整体，是连续性的东西，把它当作一个单位就是当作一个不可分割的东西了。但十这个数字是十个一相加起来的一个总和，就这个总和来讲是十个一，一个一，两个一，三个一，彼此每个一中间是一种非连续性，所以总计是就这个数的非连续性来讲的，单位是就每个单位自己的连续性来讲的。为什么要讲这个道理，这是要说明任何一个数都是连续性和非连续性的同一。用他自己的话来说，就是总计和单位的同一体。

外延量与内涵量 二者都是指的限量，都是带具体数字的量。什么是外延量？就是一个限量，它里面包含的各个单位之间的关系是外在的关系。例如十华里，它里面的每一华里彼此

间的关系无高低之分，谁也不依靠谁，彼此的关系是一种外在的关系，不能说这一华里和那一华里的距离，哪一个高一点，哪个的价值什么点，哪个远一点，哪个近一点，没有这个问题，谈不上远和近，彼此关系完全是不相干的，就叫外延量。内包量就是我们平常说的第几、第几，而外延量却不管第几、第几。每一华里都是平等对待，这就是外延量。内包量呢，这个第几华里、第几华里，特别在人走路时，从第一华里走到第十华里的过程中，你可以感觉到这不是外延量而是个内包量。你不去走也不感觉累，你认识的这一华里和那最后的一华里，地位是平等的，这一华里和那一华里之间没有个等级关系。你要是走路，马上感觉到内包量了，你走第一华里感觉很轻松，到第二华里有点累的感觉，到第十华里就很累了，原因是每后一华里都包含前面的里在内，第二华里包含了前面的第一华里，为什么叫第十呢？就是第十包含了前面的九。所以内包量就是最后的那一个单位，把前面的那些单位都包括在内，彼此是处于一种内在的关系。又如吃馒头时，为什么越吃越饱，如果是外延量吃多少也不会饱。吃了几个为什么感到饱了呢？因为后面的第几个包含了前面的在内。再如温度，如每一度就它是外延量来讲，一度、二度、每一度就是一度，彼此的关系都是外在的。为什么温度表升时，我们的身体也感觉越来越热，也就是因为后面的量包括了前面的量，要是不包括，再怎么升你也不会感觉热。所以内包量和外延量就有一个等级的问题，有一个等差，程度的差别，而外延量就没有程度的差别，内包量的最后的一个单位都是对于前面的单位起限定作用的单位，是包含前面在内的。他又认为内包量和外延量是不可以割裂的，二者是同一的。任何一个量都有这两个方面，任何一个量你都可以就它的

外延量这方面来讲，十华里就是十华里，五华里就是五华里。但也都可以就它是第几、第几来讲，那就是内包量。所以任何量都有这两个方面。讲这个内包量也起了一个向下面的量的无限的概念的转化作用。因为内包量就有个等级了，第几，第一、第二、第三……。这样可推到无穷，于是内包量就过渡了量的无限。

量的无限　为了理解"无限"，他又把坏的无限和好的无限大讲了一番，而且这个地方比前面讲质的无限性时讲的东西还多得多。他谈量的无限性也分两种，一种是坏的无限，就是无穷进展；一种是好的无限也就是他说的真正的无限。坏的无限就是由一推到二，二推到三……这么推，无穷的推下去，也就是把有限和无限对立起来。什么叫无限大，就是随便你立定一个界限，立定一个确定的数字，可是无限大总比你确定的那个数字还要大，那就是说在一个确定的有限的数字的外面还有一个数，这就是他说的总有一个外字不能克服，总有一个在外的东西，随便你多么大，怎么样无限，你随便说得多么大的一个数字，但这个数字实际上总是有限的数，而你把那个无限当作在有限的数字以外，你认为那个就是无限，这不就是把无限放在有限以外吗？这不就把无限和有限割裂开来了吗？！所以他认为这种无限就是坏的无限。那末什么是好的无限呢？跟前面讲质的好的无限一样，好的无限就是包括有限在内，就是此和彼是对立的同一。不是说彼在此以外，彼在彼岸世界，此在此岸世界，比如一万万，第一万〇一，可是那个无限量还在第一万〇一以外，那就不是彼和此同一起来，而是无限和有限割裂。那么真正的无限呢？就是彼和此是对立的同一，就是一方包含另一方在自身之内。如一、二、三……这样无穷的进展下去，这样一个数列，在他看来就是坏的无限。一、二、三……你把这个

无限数列从一向无穷远一个一个的静止的点向前推进，无论推到多么大，也不能叫无限。因你这样推，推到的数字总是一个无穷的。真正的最能表达这个数字的真实的意义的是$\frac{2}{7}$。他说分数看起来是有限的表达方式，但实际上是个真正的无限的表达方法，就是把无限的0.285714……真正的表达出来了。他说一方面表面上看，$\frac{2}{7}$是个有限的数字，有限的表达方式，可是，另一方面，这个有限的数字，有限的表达方式实际上是个真正的无限的表达方式，就是说把那个无限，0.285714……穷尽地表达出来了。这是说前面的分数。后面的无穷极数，看起来是个无限的表达方式，而实际上却是一个有限的表达方式。所以，他为什么要把前面叫做真的无限，后面叫做坏的无限，从这个例子便可以看出。他认为这两个例子还不够深刻，它们中间的分子、分母都还是两个限量，两个具体的量、确定的量。他说这个还不足以表达他所要说的深刻的东西。他所着重要讲的是两个非限量的比例，$\frac{dx}{dy}=A$。dx、dy两个无穷的量的比例相比。他认为无限不是一个确定的数字，无限不是一个限量。所以你按一、二、三……这样想下去，这不是真正表达数学上的无限，而是坏的无限？因你这样表达，表达到最后总是一个确定的数字，是一个限量，而不是一个非限量，在他看来无限是非限量。什么叫真正的无限，在数学上，他说比例就是真正的无限，$\frac{2}{3}$是真正的无限，因二与三处于一种内在的关系。如按顺序排，二与三就不是处于一种内在的关系。在$\frac{2}{3}$这

个比例关系中，因2一变动，3都要变动；3一变动，2也要变动。如3变6，2就要变4；2变6，3就要变9，这样也可无穷。他认为这个$\frac{2}{3}$，三与二之间的关系是处于一种内在的关系，他认为这种关系是一种比例的关系。比例关系就是真正的无限。真正的无限就是说两个数字相比，每一个数字只要稍有变动，另一个数字就要相应的变动，不然就不能保持原来的比值。他所讲的量的真正的无限就是这个。他认为量的真正的无限这种比例关系和那个无穷进展的坏的无限比起来，这个已具有质的特性。那一、二、三……彼此都是外在的，纯粹就是量，到了比例的关系就有质的特性了，$\frac{2}{3}$、$\frac{4}{6}$、$\frac{6}{9}$它有个一定的“值”，这个值就具有不单纯是质的关系，而具有质变的那个质的特性了，这样他就过渡到量的比例。这些讲法，列宁说都是牵强附会，晦涩、莫明其妙的。下面讲质、量同一的度了。但是我这里讲量的无限里还有具体内容未讲。现在只是把怎样从量过渡到限量，从限量怎么样到外延量，把过渡的一个整体介绍了一下。

黑格尔讲量的部分里，在数学上最有意义的东西，就是量的无限里的一段内容，这里面提出了很多到今天还值得数学家研究的一些问题。下面再回过来专讲什么是坏的无限，什么叫真正的无限里面的一些具体的内容。

刚才讲了数学上的无限不是个限量，他取名为非限量，他在这个地方特别区分了数学上真正的无限和坏的无限。刚才只是举了$\frac{2}{3}$，1、2、3、4、……些些还不能比较尖锐的说明

坏的无限和真正的无限的区别。他又举了两个例子：一个是$\frac{2}{7}=0.285714\cdots\cdots$一个是$\frac{1}{1-a}=1+a+a^2+a^3+\cdots\cdots$他认为等号右边的无穷极数，这是一种坏的无限，而比例$\frac{2}{7}$，$\frac{1}{1-a}$是好的无限。刚才虽讲了什么叫真正无限，说了7跟2两个彼此不能分离，一个数字变动，另一个数字必然要变动，光这样说，估计还不会了解他在数学上的真正意义是什么东西，如果通过这两个例子就能说明他所讲的数学上的无限的实际意义究竟是什么。

为什么把后面的一个无限叫坏的无限，前面的一个无限叫好的无限？就是因为后面的无限是永远表达不了数的真正的值，前面的比例一下子就能把数的值完全表达出来。$\frac{2}{7}=0.285714\cdots\cdots$随便你写多少，永远穷尽不了$\frac{2}{7}$的意义，只是接近$\frac{2}{7}$的意义，0.285714……本身都是个限量。但dx、dy都不是个限量，这两个不是限量的东西却要相比，比的值会得出一个确定的量（A），两个非限量相比，结果都是一个限量。这两个非限量相比意味着两个趋近于零的量，是两个量趋近于零的速度的比例，就是正在消灭中的量这两个量趋近的速度之比。dx、dy是两个正在消灭的量的比例，而这个比例却是个限量。他说这是一个真正的无限。他在这里得到一个结论（见《逻辑学》第276页第二段。）意思无非是说人们总是以为非限量是不能比较的，是不能成为比例的，而黑格尔的意思认为，非限量是可以比例的，无限大与无限大可以比较，无限小与无限小可以比较，无限跟无限是可以比较的。有几个数学家特别肯定这段话。

有一种偏见，就是认为非限量是不能比例的，不能相比，但是他认为实际上不是这样的，只有在关系中的东西（也就是在比例中的东西），就是说仅仅只能存在于关系中的东西，就是dx，dy那样相比的东西，这种东西不是限量，限量是离开了比例的一种无谓所的存在，所以这些无限的量不仅仅可以比较，而且只有作为比例的一个因素，作为比例的环节才能存在。比较，无限小跟无限小怎么比较，有两个数字家写信给我，说黑格尔提出的这个命题到现在还未研究清楚，对这个问题现在还有广阔的天地。

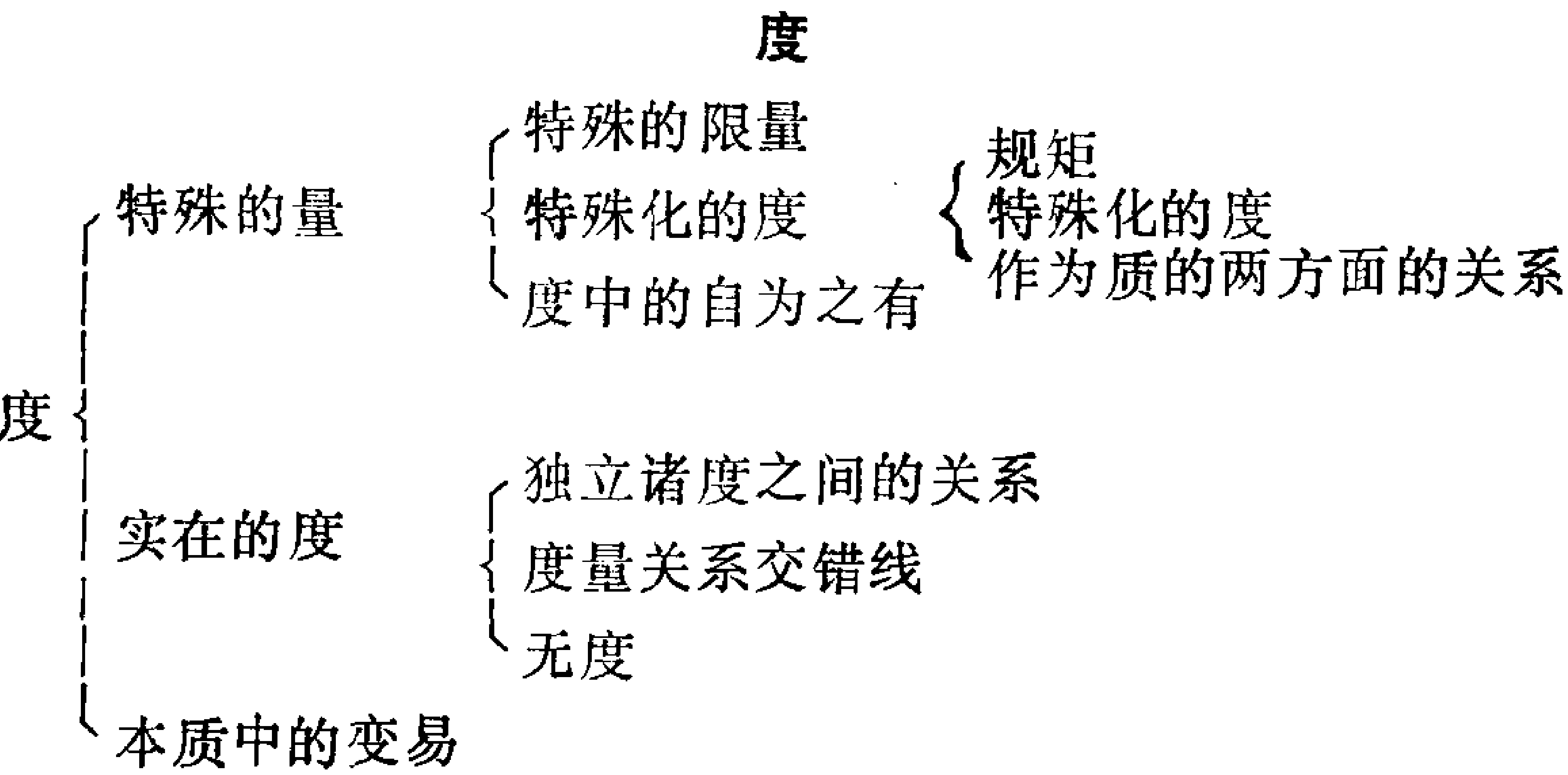
黑格尔就根据这样的一个想法，对于牛顿的《自然哲学的数学原理》的一些观点作了评价。他说牛顿也看出了这点，无数限量和无限量可以相比，他说dx和dy相比就是指两个将成为零，也就是两个趋近于零的无限小的量，这两个量按照这个比例而成为零。黑格尔称赞这个话。总而言之，就是离开了关系，就无法理解无限大或无限小，而微分学就是讲正在消灭中的量，正在成为零的量。

黑格尔说的这些东西，什么数学上的真无限，假无限，实际上就是讲的一个极限的观念。如$\frac{2}{7}=0.285714$，0.285714……这个无穷极数的极限是什么？就是$\frac{2}{7}$。$\frac{1}{1-a}$就是那个无穷极数的极限。他所说的真正的无限，实际上就是数学上极限的观念。他这个思想从何而来？除了受牛顿这些人的影响之外，从哲学的角度讲，是受了斯宾诺莎的影响。斯宾诺沙的思想实际上已接触到了什么是坏的无限，什么是好的无限，不过用的不是这样的词。斯宾诺莎曾经举个例来说明好的无限，斯宾诺莎画两个

园，不同心，两个园没有一个地方接触，中间的面积可有各种各样大小。小园的面积画大一点，中间的面积小一点；小园的面积小一点，中间的面积大一点。这样无穷画下去，可以画无限的，所以中间面积大小不等可以是无穷的。可以成为一个无限的极数。斯宾诺莎讲，这个无限的极数，随便怎么样多，但总是有个极限，这个限却逃不过这个大园的范围，整个大园面积就是无穷极数的极限。所以这个大园的整个面积里面包含有无限之多的不相等的无穷极数。而无穷极数外面又有一个东西限制它，限制它的这个无限又是有限，对无穷极数又是个界限，都逃不出它，它是个极限，这是个好的极限，斯宾诺莎称为思想的无限。而那个里面的无穷极数，总是穷尽不了的，斯宾诺莎称为想象中的无限，即坏的无限，通过这个例子可看到，好无限，坏无限，哲学上来源于斯宾诺莎。

到这里为止，我们看到黑格尔关于无限里面讲了二个重要思想：一个是无限与无限相比，一个是极限的观念。他附带讲了一句话，两个零不能相比，度不能在比例关系里，这是对的。

度



度是有质的限量。凡是度总是个限量，不能是个纯量，纯量就谈不上度。可是这个限量又不单纯就是量，而多少是带有质的特性的限量。比如琴弦的振动，琴弦振动的振幅大小与声音的高低和音调有关系，这就是说量到一定程度就影响整个音调都变了。这个比方说明有个度，过了某个限度，即限量，就不成其为原来的音调。它说明度是有质的限量。所以，他说“过了度就会引起原来的质的毁灭”。在讲度时，他先一般性地讲了很多质和量的关系。首先，他讲在质变前，质和量是统一的，没有离开质的量，也没有离开量的质。不是到了质变时，量才有质的问题，实际上在没有引起质变时，质和量也是同一的，量也是具有质的性质的，这时质和量的同一是潜伏着的。这个话表明黑格尔已模糊地意识到了量变为质变作准备。第二点谈到量变到一定程度就要引起质变，这里他举的例子很多。他是个唯心主义者，他把量变和质变的关系看成是手段和目的的关系。他讲，量变是一种玩弄手段，从量变到质变，就好象一个事物的背后有个东西（思想理性）在捣鬼，玩弄阴谋诡计，采取量变的手段使你意识不到这个变化，实际上趁你没有意识到的时候，突然引起质变。他取了专门名词，叫理性的狡计（诡计）。如拔头发一根、两根你无所谓，实际上理性在拔你的头发时，他已在利用量变玩弄诡计，让你不知不觉地有一天把镜子一照，成了秃子，这就是引起了质变。所以他讲是量变、质变都是认为事物背后有一个理性，有一个思想、概念在背后玩弄诡计，而趁其不意达到一个目的。他就是这样唯心地看待这个命题的。而我们今天讲质变、量变时，是从他唯心的思想中间得出他的辩证法思想的。这个例子很能够说明他的唯心主义的哲学里面怎样具有辩证法的合理因素。一方面他把量

变、质变完全纳入他的唯心论的一套中来讲，但是其中确实讲了客观事物从量变到质变为辩证法。这个“理性的计巧”这个名词在别的地方还出现几次，它还有更深刻的意义，在这个地方讲得浅一些。

在一般谈论度时，黑格尔披露了自己的思想究竟是针对什么的。他讲量变、质变这一套东西是针对法国机械唯物论的。机械唯物论只知道量变，不知道质变，所以把一切都用量来衡量。当然狄德罗看出这个问题，但狄德罗并未明确用量变、质变，量变引起质变的概念来讲这个问题。所以总起来说，法国唯物论是个机械唯物论。黑格尔认为只有精神性的东西才能从量变到质变，所以，他讲理性的“计巧”就是为了讲这个东西，只有理性、精神性的东西才会由量变到质变，如果没有精神性的东西，那就是只有量。而黑格尔其所以要把量变、质变解释成精神东西，解释成理性在那儿支配，在那儿玩弄诡计，他的背后有一个根本的东西，他认为只有精神性的东西才有辩证法，才有质变。要不然，他讲这一套，在今天看来，什么秃头呀，水变气呀，这些东西有什么意义？有什么了不起？我们只要明确他的背景，就可以知道他在哲学发展史上是有他的一定的意义的。下面讲度量的几个范畴。

特殊的限量　特殊的限量就是在一定的限度之内还未引起质变的那个量变，这是根据黑格尔哲学的一个根本原则提出的，他认为凡是有限的东西它是要超出自己的，因此特殊的限量，就是在量变还未引起质变的那个范围。如水在0°—100°之间就是个特殊的限量，它必然要超出自己，变得离开了这个限度，超出了限度，他起名叫“无度”。他所说的“无度”就是超出了限度。可是无度也是有度，如水到100°变成汽，从水变成汽，

相对水来讲超出原来的度叫无度。可是无度之后还是有它的度。气体又有气体的度，所以无度又会变成有度，不过这个度是个新的度。每个新的度和老的度之间有个交错点，他叫交错点。他把各种交错点联起来就成一条线，叫交错线。交错点就是质变的那个点，交错线联接交错点的，这两个名词是从天文学上借用来的。

讲交错线有何意义？他讲交错线主要是为了说明不同的东西都会有不同的交错线。如水有一条交错线，0°成水，100°成气，这个交错线说明它的特性。如果是酒精，它的交错点就不同，由不同的交错点联接起来的交错线也不同。因此各种事物有各种事物的交错线。讲这个道理就是为了说明每个事物都有自己的量变质变规律。

黑格尔大讲“度”，在哲学史上究竟有什么意义？总的来讲，古希腊人已经认识到万物都是有度的。他们把“度”这个概念概括成为纳米希斯，这表明他们认识到度的重要。但是，古希腊人对这个问题的表述或者说认识是不明确的。后来斯宾诺莎讲这个事物有实体的方面，有个别的方面，个体的东西，他称之为样式，但他也未达到度的概念。他认为样式是不真实的，一切样式，一切个别的东西，最后都沉没到实体的大海里面。他这么样轻视样式，那么样注重实体，这样一个实体就变成一个空虚的东西，所以斯宾诺莎也没有认识到现实的具体东西的分寸尺度。康德是讲一个样式这个范畴的哲学家，那很好，因样式这个范畴基本上是度这个范畴的前身。可能康德的缺点是未将样式这个范畴看作是质和量的对立同一。尽管他也谈到质、量、样式的范畴，但是他在中间插进了一个关系的范畴，他未认识到样式是质和量的同一，因而康德也未认识到度

的含义。所以实际上黑格尔认为他自己讲的度才是历史上第一个系统地表述了万物皆有度的一个人，重视事物的分寸，重视事物的度的含义的一个人。

下面讲特殊的量、实在的度、本质的度三个范畴。

凡是度，它一定是一个量。水一定有个量，房子总有个大小，有个规格，都是量。但是这个量是个特殊的量，这个量不同于那个量，如果是只是从0°—100°之间它才叫水。如果不是这个量而是另外一个量，那就不是水，所以这个量是带有质的量，是个特殊的量。

特殊的量又分特殊的限量，特殊化的度，度中的自为之有。

芬特莱讲：《逻辑学》是哲学史上最难懂的著作，度这一段又是他著作里最晦涩难懂的一部分，他这些词特别怪，目的是想用度的观念来解释他当时的自然科学规律。所以，他里面讲了很多物理化学，特别是化学方面的例子，用的词特别怪、晦涩。我也只能讲一个大意。

这三个环节中，特殊的限量实际上就是解释特殊的量这一环节的。说凡是一个度都是一个特殊的限量，不是一般的限量，也就是带有质的量。什么叫特殊化的度，在它里面又分三个范畴：规矩（准尺），特殊化的度，作为的质两方面的关系。

规矩 要衡量一个东西总得定一个标准，如量长短定个公尺或定个寸，总得定个单位，这个地方用的规矩、准尺就是讲的这个东西。就是凡是衡量一个度，衡量一个东西，必须要先定个单位、准绳、规矩、公尺、磅、克单位这就是这个地方所讲的规矩。但是，他说这个规矩这都是人为的，到底是以磅或克，或公尺为单位，都是一种武断。

第二和第三个范畴是讲的什么？特殊化的度是指两个东西

共同在一起，一个东西的量变会引起另一东西的质变。作为质的两方面的关系就是说两方面都是质，这两方面的关系是什么，一个方面的质变引起另一方面的质变，他又称为“质的共变”。

特殊化的度 举个例子，两个东西在同一温度底下，吸收热量不一样，两个东西的温度不一样。量变从0°逐步升到100°，一个东西起了质变，可是另一个东西未达到质变，温度逐步变化，一个东西摸着烫，一个东西摸着不烫，量变一样，质变不一样，每个东西有每个东西的度。

作为质的两方面的关系 第三个方面也是特殊化的度，但这个是质的共变，两个方面都是质的变化。可速度是时空的比例，是互相共变的，时间的变化和空间的变化是共有的，这个叫做作为质的两方面的关系，就是讲质的共变。

自为之有中的度，这实际上是在两个独立的东西中间的度，就是你有你的度，我有我的度，两个相关之后，如两个化学药品，你有你的度，我有我的度，彼此独立的，可是化合之后，却不是失掉了原来的度，这就叫自为之有中的度，就是在独立存在着的东西中间的度。这样一来就过渡到“实在的度”。因实在的度就是讲两个独立的东西的度。

特殊化的度是讲两个东西中间，有一个是量变，另一个是质变。质的方面的关系也是两个东西的关系，不过两个都在质变之中，用这个东西的质变引起另一个东西的质变，就是两个方面都是质和质发生关系，特殊化的度是量和质发生关系，区别就在这里。作为质的两方面的关系是共变关系，你变我也变，你有质变我也有质变。

度中的自为之有 作为质的两方面的关系主要是讲，例如

空间和时间的共变的关系。度中的自为之有，自为之有是具有独立性的有，就是把两个外在的东西结合起来，成为一个同一的东西，度中的自为之有就是把前面所谓质的两方面合而为一，时空共变为将这两个东西结合成为一个独立的整体的话，就叫度中的自为之有。如落体运动，质的两方面的关系是讲的时空两者共变，那末度中的自为之有讲的是用“共变”来解释同一个东西，就叫度中的自为之有。速度 $=\frac{\text{空}}{\text{时}}$。如果光说空间和时间共变的关系，就叫“作为质的两方面的关系”，如果把这两方面结合起来，统一起来，成为一个东西，说明速度（速度 $=\frac{s}{t}$），把时空结合成为一个东西了，那就叫“度中的自为之有”。

实在的度 实在的度就是一个度和另一个度互相否定，就是说，每一个度都存在于和另一个度相互否定的关系中间。黑格尔认为，一个度的存在，它的真实性，它的实在性，就在于它是否定另外一个度的，就在于它是处在和另外一个度的否定关系中间的，一个度离开了它和另外一个度的互相否定的关系，这个度的真实性，实在性就没有了。比如水和气，水的度，它的真实性，就在于必须了解气的度，冰的度，水的度和气的度，这是新旧不同的度。相对于冰的度来讲，水的度是新的，冰的度是旧的。如果水又变成气的话，那么气的度又是一个新的度。所以，冰、水、气处于一种互相否定，互相对立的关系里面。但是一个度，你要了解什么叫水，意思就是说你要了解什么是水，就要了解什么是气、了解什么是冰；你要了解什么是气，你就要了解什么是水。总之，就是要了解一个东西，必须要在它的它物里面，在它的否定里面去了解它，这是黑格尔一

贯的思想。这个思想应用到这个地方，就变成了他所谓的“实在的度”这个概念。其所以叫“实在的度”就是度的真实性，度的实在性就在于它是处在一个和别的度相互否定的关系里面，离开了这个互相否定的关系，它就不实在，这就是他的“实在的度”的意思。

“实在的度”它又分成三个范畴：独立诸度之间的关系、度量关系交错线、无度。

独立诸度之间的关系 他讲了好多例子，特别是化学上的。如两个元素一化合成为一个新的东西，而原来的两个元素都有它自己的独立的度，如H有H的度，0有0的度，可是H_2O合起来就否定了原来的度，不是原来的度，度成了水了，水的度不同于H的度，也不同于0的度。

度量关系交错线 就是讲同一个东西的旧度和新度的关系，把这些关节点联接成一条线就叫度量关系交错线。冰变水变气，0°和100°是关节点，把几个关节点联起来就有个度量关系交错线。度量关系交错线，应译为几个度之间的关系的交错线。冰、水、气有三个度，几个度之间的关系，即把关节点联成一条线，就叫度量关系交错错线。这是讲同一个东西有几个度，讲它们新旧之间度的关系。他着重讲任何一个东西都有特殊的度量关系交错线，水有水的度量关系交错线，酒精的度量关系交错线是另一个样子。每一个东西有每一个东西的度量关系交错线，就是说每一个东西都有每一个东西的分寸，变化的分寸都不一样。黑格尔强调区分，强调分寸，所以讲得这样细致。

无度 就是由旧度变成新的度。水变成气，冰变成水这就是无度。实际上就是对原来的度否定的意思。相对于旧的度来

讲，新的无度不是说根本没有度。其实新的度也是一个度。从冰变成水，冰是无度，但无度也是有度，水有自己的度。到100°成了气，气对水来讲是无度，可是气体本身是有度的。从无度这个地方过渡到了“本质中的变易”，这个范畴就是为了过渡到《本质论》。

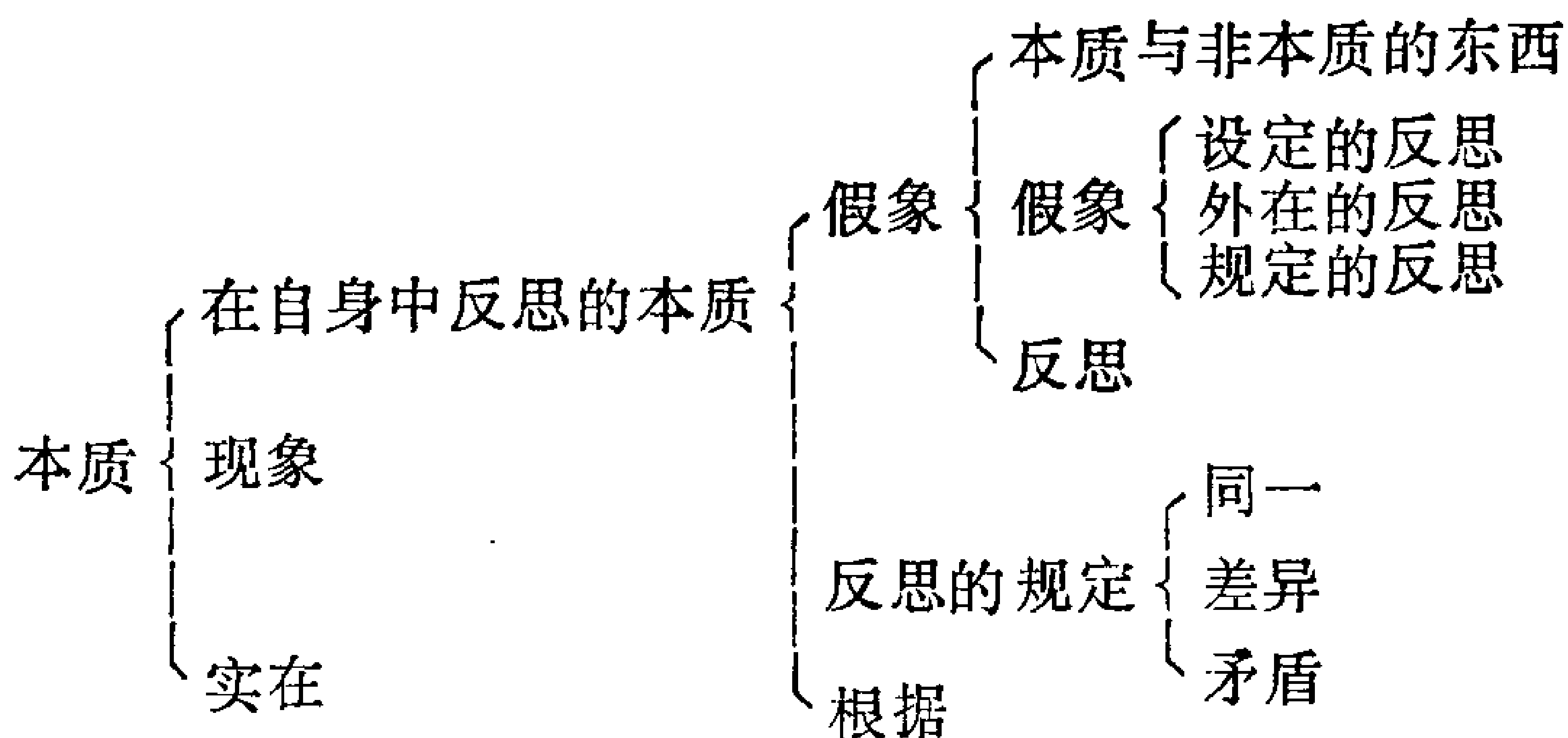
黑格尔在这一段里要讲的是从原来旧的度变成无度，而无度又是个新的度，新的度又会成为无度，这个无度又是一个新的度，这样推下去会到无穷，他在这儿又大讲坏的无限。他说有度变无度，无度又变有度；旧度变新度，新度又变旧度，旧度又变新度，这样也可以推到无穷。黑格尔总不满足于恶的无限，总不希望停留在无止境的向前面推展下去，希望找到一个所谓真正的无限，于是他要在无度和有度不断地推进无穷的变化过程中找到一个永恒不变的概念，希望找到一个在变中的不变的东西。就是“本质”这个概念。他认为在前面度里面讲的新度和旧度的变化都是同一个本质的不同状态的变化。这就说明黑格尔看到了我们说的质变的质和那个本质的本质是不样的。冰变成水，水变成气，状态是变了，可是就它的本质来说是同一个东西。冰、水、气本质是一个东西，本质未变。可是这个本质所存在的状态，它可以作为固体的状态而存在，那就是冰；它可以作为液体状态而存在，那就是水；它可以变成气体的状态而存在，那就是水蒸气。但无论是冰或水或气其本质则是一样的东西。这样一来，他就由“本质中的变易”这个范畴过渡到《本质论》。

第三讲 本 质 论

度里虽有质变，不是本质，而只是一种状态质，只是同一本质表现为不同的状态，本质未变。任何事物都可分为表层（表面）和底层（根底、基础）。刚才讲的质变，冰、水、气的变化都只是表层变化，底层未变，即变中有不变，得到本质的概念，表层背后的底层。全部《有论》中讲的范畴，都是讲的关于事物表面的东西，质、量、度等，都是就事物的表层讲的，未追究到事物的背后，所以《有论》都是讲的直接性的范畴。到《本质论》，就是要透过直接性深入到背面找间接性的东西，因底层在下面，必须透过表层，才达到底层，就是间接性。凡是《有论》中讲的范畴，都是直接性范畴，《本质论》中讲的范畴都是间接性范畴。因此，本质是什么呢？他下定义说，本质就是底层，是“过去了的有”。过去是指非时间意义的，是逻辑意义的，即直接背后的东西，“过去了的有”，是“有”的背后，时间上是同时的，不能说底层是昨天存在，表层是今天存在，有个时间的先后，任何事物的表层和底层，现象和本质总是同时在。这就是“过去了的有”的意思。就因本质讲的是间接的东西，所以凡“本质篇”里的范畴都是相对的。这里的相对，主要是成双成对（当然也含有我们讲的相对的意思）。讲本质总是透过直接性去找间接性，总有两层，凡《本质论》的范畴总有个表层、底层的问题，表层是相对于底层而存在的，底层是相对于表层而存在的，故《本质论》的概念都是一对对的。说背

定就有否定，说否定就有肯定……说现象就有本质，说左就有右，每一方一时一刻都不能离开它的对方，总是成双成对而来。何故？要透过表层去找底层，因此，《本质论》的范畴，都离不开表层和底层的关系，都是联系表层和底层的关系讲的，整个《本质论》的概念可说都是讲的表层和底层的关系，如离开表层和底层的关系，就很难理解《本质论》的范畴。

如何理解直接和间接，表层和底层的关系？象阳光照在玻璃板上又反射回来一样，我们了解事物的本质，了解底层，不能直接了解，只能间接去了解。好比不能直接看阳光，阳光照射在玻璃上又反射回来，看到反射的阳光，通过反射才看到原来的东西是什么样子，所以《本质论》讲的东西都是讲的思想反射的作用。思想怎么会反射呢？觉得不通俗，于是译成“反思”。“反思”是指我们不能直接去认识事物的本质，要通过直接性间接地去了解背后的东西，就好象光线照在平板上，又反射回来一样，要间接地才能认识到事物的本质。思想的这种反射作用就叫做反思，有的译成“反映”也一样。反射、反映、反思都是指的同一个东西。这里谈思想，通过直接了解间接，故译成“反思”。这就表明认识前进了一大步，深入到讲本质。但不要抛掉前面的“有”，并非说讲后一讲就离开了前一讲。黑格尔一再讲《逻辑学》的概念范畴，从前面过渡到后面，从有过渡到本质，不是从一个东西到另一个东西，不是从此物到他物的流转。讲后面的范畴总是以前面的范畴作为它的内容，讲《本质论》不是撇开《有论》，是比《有论》内容高一步，而又包含了《有论》。间接性不能离开直接性，因此，《本质论》分三类是从表层和底层的深浅关系来分三个阶段。



这三个大的范畴表明表层和底层的关系越来越深刻。《本质论》所有范畴都讲表层和底层的关系、本质和有的关系。讲间接性要连接直接性来讲，本质是什么东西的本质，是有的本质，是直接东西的本质。水、冰、气的本质离不开水，冰、气、水和本质的关系可作三种理解：一是将表层和底层完全脱离开，认为表层就是表层，是没有本质的，没有真实性的，或说一切我们见到的直接性的东西都是没有本质的。在哲学史上是怀疑论派的看法，他们从来不肯定一个东西是如何，真实性是什么，他们认为一切直接性的东西都是没有本质的，那个表面就是那么回事，追究本质是没有的，就相当于这样一个思想，对事物采取这样的态度，就是第一个阶段。把事物看成没有任何真理性的，不作任何肯定，只停留在表面，认为表层和底层是完全脱离的，也就是说本质未表现出来，并不将直接的东西当做是本质的表现，本质只是在本质自己里面反思，这是怀疑论的态度。二是认为一切事物都是有本质的，都是本质的表现，由本质表现出来，这是第二个阶段，叫"现象"。"现象"阶段是本质已表现出来的阶段。三是"实在"，前二者的对立统一，本质本身和表现出来的现象内外结合，即"实在"。

《本质论》由第一个大的范畴经过“现象”到“实在”，就是讲的表层和底层，本质和有的关系，由浅入深的一个过程。

在自身中反思的本质。

当本质还未表现出来，当把一切直接性看做没有本质时，就是说本质在自身反射过去，反射过来。“反射”这个词，必须是本质反射到现象中来，是透过现象，透过直接性找间接性，总得有两个东西，才得有反射，儿子反映老子，总得经过这么一个间接性，才能反射，就是说本质总要通过一个直接东西才能反思。只要谈到反思，总得有两个端点，如上下、父子，这里讲反射，一定要有个表层、有个底层，才能反射。现在在第一个大范畴中，只有一个东西，本质未表现出来，直接性的东西就是直接性的东西，这里谁反射谁？一谈到本质就应有反思，可是在第一阶段未反射出来，只在自身中反思。从甲反射到乙，又从乙反射到甲，可是现在是在自身中反思，是一种假象，并非真正的反思，因而始终停留在自身。甲与乙实际是一个东西，从甲到甲又回到甲。在自身中反思的本质，可说是“从无通过无回到无”，就是本质只在自身中反思，本质未表现出来。就是虚幻的假象。黑格尔又称这为“纯反思”、“绝对的反思”，都是指反射的两端，实际是一个东西，不是真正的两端。真正的反思，总得有两端，总得甲到乙，乙回过来说明甲。假象，同一个东西反思同一个东西，叫纯反思或绝对反思，即从无通过无到无。本质在自身中反射是相对于本质在他物中反思讲的。自身反思就是甲反映甲，虚假的。他物反思，是通过别的东西反射过来的，本质反映到现象中来，通过现象认识本质，这个现象相对于本质讲是他物。到此，黑格尔着重批评了“在自身中反思”的本质的观点，实际上讲本质总是要表现出来的，怀

疑论所谓的假象，实际上也是本质的表现。到这个环节，实际大量篇幅批评这种观点，本质只作自身反思，不作他物反思，反思在自身说来说去，不表现为现象，把直接性的东西看作没有本质的东西，他批评这种怀疑论的观点。

在自身反思中的本质中的假象是自身中的反思的本质的一个总论。一开始他就讲，我们讲《本质论》时，总要看到有本质的东西和非本质的东西，也就是底层和表层。讲这时，他强调本质的东西与非本质的东西总是统一在一起的，不能互相分离。第二段讲假象也就是为了说明什么叫在自身中反思的本质，即自身反思自己，直接性与间接性完全脱离。现在重点要讲的是反思分三种：

“设定的反思”是假的，设定的不是真实的。把表层看作不是底层的表现，把二者完全分开，只有底层或只有表层，表层背后无底层，底层未表现出来，因此，“设定的反思”是自己在自己里面反思，故他说，“设定的反思”是表层与底层未区分开，是一个东西，反射的两端，实际上只有一端（单项），就是甲反映甲，甲＝甲，在一个端里反思，即从无通过无到无。这句话，在《大逻辑·本质论》里约出现三次，讲的角度不同，实际是一个意思，即反思的两端，实际是一端，是虚幻的反思。就叫设定的反思。

“外在的反思”就是有了反思的两端，但将二个端点看做是彼此外在的，完全对立的，甲是甲，乙是乙，二个人互相反射，你反射我，我反射你，是外在的关系，并未将对方看作就是自己这一方，自己这一方就是对方，完全看作两个不同的东西，彼此互相对立，互相对抗的这样一种外在关系。

“规定的反思”是前面两种反思的对立统一，即反思的两端，既有区别又有同一性。“设定的反思”两个端，实际是一个端，第

二个有两个端，但是彼此对立，互相外在，到“规定的反思”，反思的两端，既对立又同一，这就是规定的反思。黑格尔认为只有达到规定的反思的阶段，就表明思想认识达到了个高的境界，他认为我们不能停留在前两个阶段。实际上讲的是对立同一。对于对立同一如何认识？有三种态度，如果你是采取“设定的反思”的态度就是把对立双方看作无区别，是一个东西，那个对立是假的，是虚设的。另一种把对立双方看作你是你，我是我，互相排斥、对立、彼此外在，这种反射是一种外在关系。黑格尔主张对立的同一，既有区别，又有同一，甲与乙有区别，但又是互相依存的，彼此不能分离，又不是完全等同，是一个东西，如果只是一个东西，那就是设定的反思，如果二者完全互相对抗，没有同一性，那就是“外在的反思”。黑格尔是赞成用规定的反思来看待问题的。在底下，《逻辑学·本质论》后面讲到两个概念的关系时，经常批评一种采取外在的反思的观点，“设定的反思”后面不大提了，他觉得不值得老说，他老批评的是外在的反思的观点，把对立的两个概念，看作就是对立无同一性，上就是上，下就是下，非此即彼，你就是你，我就是我，你跟我是互相外在的，这种态度就是形而上学的态度。因此，他在后面常常讲到两个对立的概念的关系时，经常出现“外在的反思”这个词，出现时，都是批判这种观点。意思就是叫人们不要把两个对立的概念看做是彼此外在的，讲明了这个东西之后，才讲反思的规定。“反思的规定”，意思也是要我们把几种反思的规定按规定的反思的态度去看待它们，不要采取设定的反思，外在的反思的态度。

反思的规定 同一、差异、矛盾（《小逻辑》用的纯反思的规定，内容一样）可能会提出一个问题，整个《本质论》里的概

念、范畴，都是成双成对的，同一和差异，原因和结果，总是成双成对，互相反射，因而所有《本质论》的规定或范畴、概念都应是反思的规定，或反映的规定，为什么反思的规定只出现在这么一个阶段？原因在于这里讲的反思的规定是指纯反思的规定，不是指一般的反思的规定。纯反思的规定就是本质只在内部还未表现出来，只在思想里面，还未在他物里反射出来，还未表现成具体的东西。那末同一、差异、矛盾都是一些思想规定，还未表现成为事物，还未表现成为现象中的东西，还只是讲思想自己内部的互相反思。何时才表现为现实的具体东西呢？那就要通过"根据"这个范畴达到下面的"现象"。

"根据"这个范畴，是由"纯反思"的规定过渡到一般的反思的规定的一个桥梁。通过"根据"就有了具体的东西，就是有了现象，脱离了"纯反思"的范围。纯反思的范围都是纯思想里面的东西，只是自身反思，没有它物反思，没有反映出来什么桌、椅等具体东西，始终是停留在思想内部，还是"从无通过无到无"的阶段。所以同一、差异、矛盾都是停留在内部，也可以说是停留在设定的反思的阶段，可是虽然是纯反思的规定，还未到桌、椅等里面来，但是我们对待同一、差异、矛盾，对待这几个范畴的关系采取什么态度？又可采取三种态度。就这三个规定来讲，都应是属纯反思的规定的范畴，都是在本质自身内部，都还未表现为现象，具体事物。具体事物这个范畴，还未出现，等讲了"根据"之后，才出现事物这个范畴，就到了"现象"。一个东西、某物、背后是有根据的东西，这样的范畴未出来，通过"根据"后才出来，才出现具体东西、现象。这以前的规定，范畴都还只是在思想内部，在本质内部，讲思想内部互相的关系，所以整个同一、差异、矛盾这三个范

畴都是纯思想的规定，可是对待这三个范畴又可采取几种不同的态度。一是设定的反思的态度，那就是把同一、差异看做一回事，两端只有一端，黑格尔认为不行，另一态度是把同一、差异完全对立，同一中不包含差异，差异中不包含同一，如果这样，就是外在的反思的态度，应有的态度是把同与异看做既有区别，又有同一，同一和差别是不同的，但又有同一性，同中有异，异中有同，这样看待就表明你对待这几个范畴采取了规定的反思的态度。底下所有的范畴，都可采取三种不同的态度对待。前二种都是他反对的，特别是第二种。层次就是这样。

什么叫同一、差异、矛盾？同一、差异、矛盾整个范围来讲，因是纯反思的规定，故都是“从无通过无到无”的运动。这儿是相对于“根据”以后的范畴讲的，因出现了现象，出现了具体东西，“反思”有了两个端项，本质能反映到具体事物里来，当然不是纯反思，不是“从无通过无到无”。

补充一点上次讲的：把《本质论》的范畴和《有论》的范畴比较一下：《有论》的范畴都是过渡性的，《本质论》的范畴都是相对的（双层的），《概念论》的范畴是绝对同一的。将这三个名词解释一下，就可明白三者的区别。

什么叫过渡性的？一般是指从一个范畴转化到另一个范畴。凡是《有论》中的范畴都是过渡性的，这儿的过渡不是上面意义的过渡，因《有论》讲的是直接性的东西，不是讲的两个互相对立的东西，很明显，上和下，肯定和否定互相对立，是间接性的，《有论》的范畴都是讲的直接性的东西，这个就是这个，那个是另一个东西，是在它之外，因此，从此物到彼物，这中间的关系是一个过渡的关系，从这个直接的东西到了另一个东西去了，而不是到了自己的对方，如果是从自己到自己的对方，

那就是《本质论》里的范畴。《本质论》的范畴从此到彼，都是从自己到自己的对立面，《有论》的范畴从此到彼，不是从自己到自己的对立面，而是从自己到完全另外一个东西。这样的转化就叫过渡性，就是说从这个到那个，就把前面一个丢掉了，这个就是这个，那个就是那个，可是《本质论》的范畴就不是这样，《本质论》的范畴从上到下，并非转化与上不相干的东西，而是转到上的对立面，那是成双成对（父子、夫妻），可是《有论》的范畴不是这么个关系，从这个到那个，好象是从父亲到那边的树木，不是自己的对立面，完全是另外一个东西，不是互相对立，成对的关系。过渡性的意思有时译为扭转，原因在于《有论》讲的都是直接性的，《本质论》讲的范畴都是互相反射，反思，成双成对的。这是《有论》与《本质论》的区别。

《本质论》与《概念论》范畴的区别：《本质论》的范畴是成双成对，互相依存的，还未达到完全的同一。因为《本质论》里的范畴都是互相反射的关系，彼此还是独立的，就象夫与妻，父与子，尽管互相依存，但二者还是独立的，故凡提反思（反射），总含着既互相依存，又互相独立，只有到了《概念论》就不同了，互相独立的两个方面，完全结合成为一个概念。《本质论》与《概念论》的区别，在于前者有两个端，后者可以说就是一个端，就是一切都结合成一个概念，达到了绝对的同一。

黑格尔的同一不完全是《矛盾论》讲的同一的意思，黑格尔认为光这个转化成那个，这不算同一，还不是他的同一的核心，核心是《概念论》中的绝对的同一，就是两者完全变成彼此一点独立性都没有，完全结合成一个概念了。真正的同一没有再转化的问题了，黑格尔认为只要还包有转化，就不是同一，在绝对的同一里面没有转化，他将转化不算做同一的意义。《本质论》

里总有两个端，总有个转化问题，故《本质论》里的范畴尽管都是互相依存，但是第一是互相独立，第二是互相转化，这《是本质论》不同于《概念论》的主要点。《概念论》的概念是唯一的。《概念论》最后达到的同一没有转化，概念是唯一的，结合成一个东西了。当然《逻辑学》还要转化为自然、精神哲学，最后绝对精神还是没有转化。这样看来，《本质论》里的范畴并不是最高的，因黑格尔认为绝对同一了，没有转化，才是最高的。简言之，《有论》里的范畴都是过渡性的，是从一个过渡到另一个，《本质论》的范畴是两相对立（独立）又互相依存的，《概念论》里两者合而为一，也没有转化，这就是它们彼此间的区别。

这样说来，似乎只有《本质论》讲矛盾，讲对立同一，《有论》就没有矛盾规律，没有对立同一的问题。这就有个问题，在黑格尔《逻辑学》里，到底对立同一这个规律只应用《本质论》呢？还是贯穿于《逻辑学》的全部？上面讲的只是问题的一个方面，还有另外一面，黑格尔说，尽管《本质论》的范畴，都是互相矛盾，但绝不是说《有论》里的范畴彼此间无内在联系、无矛盾、没有对立。区别只在于《有论》里各范畴的联系和矛盾是潜伏的，而在《本质论》里范畴间的矛盾就明白地建立起来了，就说《有论》里，如从有到无，在黑格尔看来，实际也是两个对立矛盾，彼此也相互依存，只不过这种联系在《有论》里未明白表现出来。至于矛盾和相互依存，都存在于《有论》、《本质论》，《概念论》更不用说了。只是一个潜在状态，一个是明白表现出来的状态。故从《有论》到《本质论》，可这样表达，就是两个对立概念之间的联系和矛盾的潜在的状态，转到联系和矛盾明白建立起来的状态，就是这两个状态的转变。因《有论》讲的是直接

性的范畴。如《有论》里“有”和“无”两个概念和《本质论》里“肯定”和“否定”两个概念最能说明这个问题。他说“有”和“无”都是讲直接性的东西，讲事情的表面，故“有”和“无”的联系和矛盾对立是潜伏在内部，如果把有和无的联系和矛盾明白地表现出来，就是肯定和否定，故他说“本质论”里“肯定”和“否定”就是“有论”里的“有”和“无”。同样的一对范畴，在直接性的范围来讲就是有和无，如从本质论角度讲，一面是肯定，一面是否定，一面在表层，一面在底层，表层和底层就是肯定和否定的联系。所以他就是用有、无到肯定和否定来说明联系和矛盾始终存在于《逻辑学》的全部的。从这个意义讲，对立统一规律在《逻辑学》里是一条核心规律。至于否定之否定规律，不过是对立同一规律的表现。正、反、合，就是讲对立的同一，它贯穿于《逻辑学》。他的整个哲学，都是讲的对立同一，基本思想是为了反对形而上学。而对立面的同一把它变为一个运动发展的公式就成了肯定、否定、否定之否定；正、反、合。所以正、反、合这个三段式，在黑格尔那里也不过是对立同一这个规律的一个表现形式。黑格尔自己说：三分法也不过是一个形式，叫四分法也是可以的。（见《逻辑学·绝对理念》）意思是为了说明正、反、合，只是一个表面形式。当然他未说过对立同一是我的整个《逻辑学》规律的核心。恩格斯的那个话，我想也是就他的一个是明白地建立起来了，一个是潜伏的状态而说的。在《本质论》里是明明白白的讨论对立统一，不是象《有论》里是个潜在状态。

反思的规定都还是讲思想规律，还未反射到现象中去。在本质自己内部互相反射，完全讲思想本身、讲本质本身，或用

《小逻辑》的话讲，是纯粹的本质，还未到现象，所以这里反思的规定都是纯反思的规定。所以讲同一、差异、矛盾都是纯反思的规定。为什么别的范畴，如事物、现象、因果等未放在纯反思的范畴里，就因为他认为同一、差异、矛盾还只是讲思维规律本身，还未到现象。当然讲同一……时本身就是讲思维规律，但是具体讲里面的内容，还是举例讲了具体的东西，就象整个《逻辑学》都是讲的纯概念，但纯概念是万事万物的本质，不能离开具体事物谈纯概念一样，这儿谈同一、差异、矛盾等思想规律时，也不能离开具体现象、事物来谈同一、差异、矛盾。

同一　首先讲同一，也是为了给本质下定义。本质首先是同一性。为什么？因本质论里的范畴是双层的，有论不发生同一性这个范畴，只有在《本质论》才谈得上同一不同一，《有论》里反正是个直接性的东西，只有当人的认识进了一步，进到"本质"这个范畴，就知道表面的东西还有背后的东西。什么是本质？本质就是在表面东西的背后，还有个始终如一的本质，也就是变中的不变，或者是异中的同，因表层总是各式各样，背后有个常住不变的东西，那个就叫同一性，所以同一性是离不开表层的，说同一就是表层里的同一个底层，这才有同一这个概念。所以一说到本质，他认为首先必须讲同一这个概念。同一这个概念和《有论》里的表面现象相同，不是一回事。《有论》里表面现象与表面现象之间比较一下，也有个相同的概念，但同一性这个概念和《有论》里表面现象与表面现象相同，不能混淆。那个表面现象的相同，都停留在表层，这儿讲的同一都更深入到事物背后，是讲它的本质，故二者当然不同。他给本质下定义说，本质是一个单纯的自我同一性，就是很多不一样的东西

表层背后始终保持一个自我同一性，这就是本质。这样看来，他这个同一性，必然包含着差异在里面，离开了差异，谈不上同一，就好象离开了表层，谈不上底层。所以他的同一，叫具体的同一，包含差异在内的同一，和抽象的同一正相反。同一就是同一，差异就是差异，同一里不包含差异，他把这叫做外在的反思的态度。这个地方，他批评了形式逻辑的同一律。他对形式逻辑的同一律如何看的？

首先，他肯定形式逻辑的必要性，他认为同一律对我们的思维是必要的，它告诉我们这个就是这个，不是那个，不可把概念混淆，这说明我们的思想有个明确的分别，能确切把握概念。违反了形式逻辑的同一律，思想就会混乱，就会找不出线索来，如在谈话、辩论中不遵守同一律，两个人就不知道谈的是什么。但另一方面，他又把形式逻辑和形而上学混淆起来，他说固然形式逻辑在辩论中一定要遵守，不然会混乱，另一方面，他说没有任何东西是按形式逻辑同一律存在的。世界上的事物，都是既同一又有差异，没有一个仅仅是此，不是彼，没有一个东西彼此中间有个不可逾越的鸿沟的。当他说这话时，实际上是把形式逻辑和形而上学这两个概念混淆在一起。因形式逻辑讲的同一律此是此、彼是彼和辩证逻辑讲的此中有彼，彼中有此，这是两码事。我们一面要遵守形式逻辑的同一律、另一方面也要承认客观事物里此中有彼，彼中有此，生命里包含有死亡的种子，但还是承认生这个概念，不能和死混淆。所以形式逻辑教人遵守同一律时，并未否认客观事物中此就是彼，彼就是此，亦此亦彼，作这种否定是形而上学。两种逻辑之间象高等数学与初等数学的关系一样，不是互相矛盾、对立

的关系。黑格尔将二者完全对立起来，原因在于将形而上学和形式逻辑混淆了。可是，黑格尔指出了形式逻辑的局限性，说明形式逻辑不能叫人进一步在具体中、变化发展中、对立统一中把握事物。但它是必要的，任何思想都得服从，但只是一个初步的要求，不足以把握具体的东西，不足以把握对立的同一，这就是它的局限性。

差异 由于他的同一本身就包含有差异，是具体的同一，很自然地从同一这个概念转化为差异这个概念。他又把差异分为绝对的差异、杂多、对立。

绝对的差异 一个东西和另一个东西不同之点还不清楚，只知甲不是非甲，甲这个东西和另一个东西的区别只是在非字，究竟是怎么个不同法，还不知道，就叫绝对的差异。如果说甲不是乙，这就是杂多，如果只知甲不是非甲，就是说连这个东西是个什么都说不出来，如果是个什么就能说出它是乙，绝对差异阶段，连乙都叫不出来，只能叫它非甲，连它是个什么都说不上，只能说它不是它，表明对差异认识很浅，这就叫绝对的差异。他的原话"在绝对差异中构成的东西是一个单纯的非字"，绝对的差异就是我们对差异的认识中的最贫乏最抽象的一个阶段。他又讲在绝对差异中的甲与非甲的关系和《有论》中的限有与另一个限有的关系，也是不一样的。这一个限有与另一个限有的区别和《本质论》中甲和非甲的区别不是一回事，因这个限有与那个限有的关系都还就事物表面的，还是直接性的东西。这里讲的甲和非甲都是讲的双层的，是从反思、反射的互相反思角度讲的，那两个限有的关系，完全是两个表面的东西的关系。这里讲的差异，都是结合着表层和底层来讲，说差异都是联系到底层和表现为千差万别的差异的表层，所以这里

讲差异总是联系到本质和非本质来讲的，故他说不可把这儿讲的差异和《有论》里这个限有和那个限有的差异混淆在一起。说简单点，还是为了区分这里讲的是间接性的范畴，限有属于直接性的范畴。他说在绝对的差异里，同一和差异也是不可分离的，因你说甲不是非甲，这里既是不同，因甲不是非甲，但这个差异里也包含"同一"。同一就在一个"甲"字，就同一起来了。如果任何同一性都没有，就谈不上甲不是非甲，说甲不是非甲，表面上是在谈差异，实际上背后的底层就有一个同一性。如果没有同一性的话，就谈不上绝对的差异。让我们想象一下，他讲的是个什么东西。他有这么一句话：绝对的差异与同一是不可分的。我们不可能看到一个与众不同的东西，而不同时看到：它在所有的可能的差异里面还保持一个类的同一性。有点类似我们说的出类拔萃（不一定妥当）是就他那一类相比，他特别不同的一些，他还是同一个类，不然，谈不上出类拔萃。所以，这个差异里包含有同一性，这个同一性就是指这个类。既有差异又有同一，他接着又说在同一的差异里，包含有两个环节：同一、差异。同一就是同一自身的环节，同时又是同一与差异的整体，反过来又说，差异既是差异的环节，又是差异与同一的整体。都是说同一和差异构成不可分离的整体，二者总不可分。这种反思的本性，同与异，（是与不是）是一切自我运动的根源。译成我们的话，就是自我运动总是既是又不是，既在又不在（运动总是在与不在的同一）。在这里很显然黑格尔把自我运动看成既是同一又是差异，这个思想很深刻。

杂多　同一里都包含有同一与差异，所以同一是独立的东西，差异里又包含有同一与差异，所以差异也是个独立的东西。

同一本身既含有同一与差异，差异既包含有差异与同一，所以同一与差异又是互相独立的，这样就过渡到杂多。杂多就是两个不相同的东西，互相独立。有意义的无非是同一与差异不能分离，这个过渡是玩弄概念。

杂多就是彼此独立，漠不相关的东西杂凑在一起，就叫杂多。杂多就是漠不相关的差异，一支铅笔和一只骆驼有差异，但是两个完全不相关，不象上与下，父与子，是对立的差异。用一个公式表示绝对的差异是：甲不是非甲。杂多的差异是指甲不是乙，铅笔不是骆驼，二者都是独立的东西。他自己说在绝对的差异里，互相差别的东西，是互相否定的！而在杂多的东西里，两个不同的东西，都是肯定的东西，没有相互否定，一只骆驼与一支铅笔，谈不上你否定我，我否定你，根本没有内在联系，它的特性就是漠不相关。可以说杂多中间互相差异的东西，两个都是肯定的。所以他说，我们平时表达杂多时，总爱这样说，这个就是这个，那个就是那个，这就叫杂多，而不是说这个不是那个，如果说这个不是那个，那是从相互否定的关系来讲，而杂多是指的这个就是这个，那个就是那个，是从肯定角度来说的。所以两个不同的东西中间的关系彼此独立，漠不相关，两个都是肯定的方面，两个都是独立自在的。所以杂多中间互相差异的两个东西彼此间是一种外在的反思的关系。杂多的东西里，我们作比较，可以说成"相似"、"不相似"，这是从外面来比较，是一种外在的比较，都未深入到事物的内部，深入到本质。只是把两个杂多的东西作点外在的表面的比较而得到的概念。凡说相似、不相似时，实际上总是包含着从某一观点说相似，从另一观点说不相似，所以都包含有第三者。这是外在的比较。所以凡相似、不相似，都不能说明事物的深刻的本质，要说明事

物的深刻的本质，必须到下面一个概念，即“对立”。如何从杂多过渡到“对立”，在《小逻辑》中几乎没怎么论述。《大逻辑》中关于从“杂多”到“对立”有二点说明，也是很牵强的：①凡杂多的东西，彼此漠不相关，所以这种差异是无差异的差异，然后就说，差异和无差异是对立的，于是过渡到“对立”这个范畴。②杂多的差异可以分析成为相似和不相似，任何一个事物本身都包含有相似和不相似这两个环节，相似就是对立的肯定的方面，不相似是对立的否定方面，这样一讲，就过渡到“对立”的范畴。这两点说明，都没有什么实际的深刻的意义。尽管如此，可是他认为认识不能停留在杂多，停留在相似、不相似，而要进一步认识到事物之间的对立的差异，就这点讲，那个意思是很深刻的。因为我们人能认识到对立的差异比只认识到只是一个杂多的差异那就更深入到事物的本质，就表明黑格尔不满足于认识停留在杂多的阶段，而要深入到事物两极对立的差异，这个思想很深刻。关于这个问题芬德莱有段话说，关于黑格尔的从单纯的杂多到两极对立，《在大逻》辑里是讲的很含糊的，也是牵强附会的，但黑格尔真正的动机，在于不满足于没有深入到相互关系的事物本身里面去。这种杂多的关系是人为的，是一种外在的观点来决定的，不能说明事物的真正的关系，芬德莱引了《小逻辑》里的一段话，认为关于对立的说明很有意思。在对立里面，一个东西，甲这一方不是和另一随便什么东西对立，而是和一特定的正好相反的东西对立，（如父与子，夫与妻、上和下）黑格尔认为这个东西就能表明那个事物的本质。你看上的本质就在于不是下，下的本质就在于不是上。所以对立的差异能深入事物的本质。他说只有在对立里面就能知道事物的必然性，哲学的目的是要不停留在杂多

里面，是要扫除一切不相干的外在性，而在进一步追求事物的必然性，而必然性就在于一物的本质必然的在它的对立面里。芬德莱引的这段话是引得不错的。

黑格尔认为，对立就是绝对的差异与杂多这两者的对立统一。他说就对立双方彼此互相否定来讲，甲不是乙，乙不是甲，就包含有绝对的差异的成份，绝对的差异不就是甲不是非甲吗？甲与非甲正好互相否定，而对立里的两相对立的双方，不正好是你否定我，我否定你吗？这不就表明对立概念里包含有绝对的差异吗？同样，对立的概念里两个又是互相独立，你是你，我是我，要不然怎么对立呀！而杂多就是一个互相独立的东西彼此有差异，那就叫杂多。所以对立的概念里也包含有杂多的成分，就是对立的东西彼此互相独立来讲，包含有杂多的成分，就对立的双方互相否定来讲，对立这个概念包含有绝对的差异的成分在里面。就这样，他就认为对立这个概念是前面两个概念（即杂多和绝对差异）的对立统一。黑格尔认为对立这个概念有三个特性：①凡是对立的概念总有两个构成的环节、因素，肯定与否定。对立的双方彼此不可分离，既对立又可分离，他说甲方之所以存在，就在于它们是互相否定的，一方的存在总是就另一方而存在来说的。又绕一个弯子说，任何一方之所以存在都是由于它自己的非存在而存在。丈夫是由于丈夫的非存在才成其为丈夫，所以总是一方既是由于对方（妻子）的存在，又是由于自己的非存在。因此，他在这里用了一个名词，就是在对立的东西中间的任何一方都是由另一方建立起来的，另一方把它设定出来，所以对立的双方互相建立，互相设定（设定是以另一方为前提的意思）。总之是对立双方互相依存。②每一方都包含有对方，上包含有下，下又包

含有上。因此，他说，肯定中有两个因素，否定中也有二个因素，任何一方都含有二个因素，可以说双方都构成了一个整体，上是一个整体，下也是一个独立的东西。③双方又是各自独立的。实际上，这三个特点结合起来说，就是对立的双方既是独立的，又是互相依存的。黑格尔在这里举了很多例子，如南北极，阴和阳，这端和那端，万事万物都是对立的同一。在这个地方，他又一次讲具体的同一和抽象的同一不同。前面讲具体同一里包含有差异，普遍性里包含有特殊，抽象的同一是普遍性离开了特殊性，普遍性就是普遍性，特殊性就是特殊性，那就是抽象的同一。这里讲对立同一时，他又换一个角度讲，凡是对立面的同一就是具体的同一，凡是把对立看成甲是甲，乙是乙，不是对立的同一，那就是抽象的同一，道理一样。因为在黑格尔看来，多样性的东西，归根结底都是互相对立的，所以多样性的同一，归根到底讲起来，也就是对立的同一。多样性的同一和对立的同一都是具体的同一。英国有个新黑格尔主义者提出两个字来说明什么是抽象的同一，什么是具体的同一。抽象的同一是共同性（他的解释很可取），共同性就是把两个不同东西里的异撇开。有特殊性的普遍性是具体的同一，撇开特殊性的普遍性，是抽象同一，包含特殊在内的普遍性就是具体的同一。这儿讲对立时，就是把对立双方完全割裂开来的那种同一，就是只讲共同性，就是抽象的同一。如把对立面能统一起来，也就是具有特殊性的普遍性，就是具体的同一。这样一来，他就认为只要是在对立的东西里，总是不相同的东西的同一性。又是同一性的不相同，因此在对立里总是多样性和同一性，两个又是对立面的同一。他说离开了同一性谈不上对立，当然离开了对立也谈不上同一，他着重讲离开了同

一没有什么对立，谈不上杂多、差异等等。这个思想还是很有意思的。他在讲对立同一时，着重批判了形式逻辑的排中律，但把形式逻辑与形而上学混淆了，但是他指出了形式逻辑排中律的局限性。说它不能指导我们进一步认识事物是亦此亦彼的。

矛盾 先讲如何从对立过渡到矛盾的。大体按他的原话来讲。他说在对立里，每一方都是就另一方面的存在来说，它才存在的，就这个意义来讲，每一方都包含另一方，每一方都依赖于另一方，上包含下，而且还依赖于下；但从另一角度来讲，每一方又是从另一方的非存在来说它才存在，上就是下的反面，就是下的非存在，所以每一方都是就另一方的非存在而言才存在的，就这一点来说，每一方都是排斥另一方，独立于另一方。现在得到两个矛盾的东西，一方面来说，甲是包含乙，又依赖于乙；另外又说，每一方是独立于乙，又排斥乙。又独立又依赖，又包含，又排斥，就是矛盾的观念，就是用矛盾的概念来概括这个事实。他从对立到矛盾就是这样转化而来的。他这个矛盾的概念就是为了说明对立双方之间互相矛盾的关系。对立的双方，从一个角度讲，包含另一方，依赖于另一方，另外每一方是排斥另一方，又独立于另一方；然后，他就说又独立又依赖，又包含，又排斥就是矛盾，把对立概念尖锐化就得到矛盾的概念。接着他说，我讲矛盾这个概念好象是从对立这个概念来的，他说实际上，不仅仅是从对立过来的。他说矛盾这个概念，也可说是从一般差异这个概念来的，他说矛盾就是潜在着的差异，矛盾就是差异的自在，他说“差异一般就是自在的矛盾”。为什么？他说差异一方面既是互相分离，互相不同；一方面又是互相分离的东西的同一性。没有同

一性谈不上差异，所以差异又是互相同一的东西，互相分离又互相同一，又互相不分离，于是他说分离，又不分离，这就表明是矛盾。因此，他就说“差异就是矛盾”。应加个定语，表明差异是自在的矛盾。如果把差异中的（既分离又不分离）矛盾展开来就是对立，所以对立是把差异明白地表现出来，把差异中间原来潜伏着的矛盾明白地表现出来，就成了对立。所以对立可以说是本来潜藏在一般的差异中矛盾的展开，这个思想表明他看到了在一般差异里就潜藏有矛盾。他在这里特别强调，凡是在矛盾中的东西，每一方都是和另外一方相矛盾才成立自己的，就是排斥对方，靠和对方作斗争，自己才能成立。他特别强调每一方都是由于它干涉和另一方和对方作对，排斥对方，这一方才成立。不仅是这方依存另一方，着重讲每一方的成立都是由于它和另一方矛盾，排斥另一方，这个意思就是说同一性离不开斗争性，斗争性也离不开同一性，把同一和斗争又结合在一起。他讲矛盾时，还进一步讲，矛盾在同一那里就有的，矛盾就是从同一发生的，同一本身就包含有差异，差异就是自在的矛盾。如果同一不包含矛盾，那就是抽象的同一。黑格尔讲具体的同一，所以他那个同一本身就包含差异，包含矛盾，绝不是说有一个阶段有同一，后来才有矛盾。从他批评谢林也可以看得出来，他说谢林讲的同一就是抽象的同一，谢林主张有个绝对的无差别的同一，宇宙万事万物都是从一个绝对的无差别的同一中间发展出来的，先有一个绝对的无差别同一，在那个阶段是没有矛盾的。黑格尔批评说，绝对的无差别的同一，你那个同一就如黑夜观牛，其色皆黑。你那个无矛盾的同一，就跟黑夜一样一片黑暗。可见黑格尔不主张先有一个没有矛盾的同一，后才有矛盾。把同一和矛盾截然分开，不符

合黑格尔的原意。

有个问题问，黑格尔是否根本否定抽象的同一性？不是的。黑格尔把抽象的同一性，还叫形式的同一性，知性的同一性（和理性的同一性相对待），他并不完全否认知性的同一性。他认为抽象的同一性可以使我们的观念、概念明确，这儿实际是形式逻辑的同一性，他承认这样了解的同一性，在一定的范围内有其作用，但如果把抽象的同一性绝对化了，也就是形而上学化了，那是不对的，即把一切事物看作抽象的同一性老看作甲就是甲，老是不变化的，彼此没有内在联系的，这是黑格尔所反对的。

上次讲到矛盾包含在同一里、差异里，同一里包含有矛盾，差异里也包含有矛盾，矛盾是从同一到差异、到对立、到矛盾，这样发展而来的。所以没有同一性，就没有差异，没有对立，也没有矛盾。说差异就是矛盾，应是自在的矛盾，同样，同一里也包含有矛盾，差异里也包含有矛盾，但这个矛盾，在同一里、差异里，都是潜在的。差异是自在的矛盾，对立是自在矛盾的展开，是展开了的矛盾，那末能否说任何差异本身就是矛盾？如能否说杂多就是矛盾，杂多包含有矛盾，但不能说杂多本身就是矛盾，黑格尔说只要是矛盾，总是由对立发展而来，矛盾着的东西，双方必须是对立的，仅仅杂多本身不能说成是矛盾，如铅笔和骆驼怎么说成是矛盾，二者漠不相关，又没有同一性。所以只要是矛盾，双方总是对立的，这是关于同一、差异和矛盾的关系。

矛盾是推动事物的源泉。他认为矛盾都只存在于有限事物里，无限的整体就不能这样说了。在无限的整体里矛盾就解决了，矛盾停止了。只有有限的东西才谈得上矛盾，所以他说推

动事物发展的源泉总要加个限制词。矛盾是推动有限事物的源泉，为什么？在他看来有限的事物，就是说在它之外还有别的东西，这就成有限的东西。凡是有规定的东西，就是这个，就不是那个，在它之外还有个它物。这样一来，每个有限事物里都包含有个别的东西，都包含有个否定面，每个东西就那个东西来讲是肯定的方面；就它不是彼物来讲它包含有否定方面。所以，肯定和否定的矛盾就推动这个事物由肯定转化为否定。凡是有限事物都要超出自身，不断地超出自己本来的样子。一个茶杯总要变成不是茶杯，人活着就不断奔向死亡，无论生物非生物，所有的东西，因为它是有限的，总归由于内在的矛盾，最后一定要超出自身变成它物。他所谓矛盾是推动事物的源泉就是这个意思。因为有限事物包含有肯定与否定两方的矛盾。

他对形式逻辑的矛盾律如何看？一方面承认矛盾律有它的作用，另一方面又将形式逻辑与形而上学混为一谈。形式逻辑并不否定事物本身的矛盾，其实形式逻辑讲的矛盾与黑格尔的矛盾有区别，形式逻辑讲的矛盾是形式的矛盾，黑格尔主张的矛盾是必然的内在的矛盾，二者并不互相排斥。形式逻辑的三条规律到底是讲的什么东西？跟黑格尔的辩辩逻辑二者的关系究竟是什么？有一种说法，认为形式逻辑的客观基础是事物的横断面，从事物的抽象的静止的方面看那事物，反映在思想上来就成了形式逻辑的同一律、排中律、矛盾律。辩证逻辑里的具体同一，自相矛盾是就事物的变化发展过程中间来看，从事物的具体性、流动性、变化中间来把握事物，所以得到具体的同一。二者并不矛盾，客观基础不同。另一种说法，认为黑格尔的玄思的逻辑只是讲事物的，形式逻辑只是讲思想的，不是

应用于事物的，这种说法实际上认为形式逻辑谈不上客观基础，就是思想本身的规律。而辩证逻辑才是讲事物本身的。辩证逻辑为什么承认事物是自相矛盾呢？认为事物本身中都有两种对立的势力互相排斥，互相侵犯，所以辩证逻辑是讲的事物本身有两种对立的势力，而形式逻辑所讲的只是应用于思想，只是思想的规律，不能应用于事物。英国的芬德莱就是这样来解释的。学术界对这两种说法有争论。

根据 《逻辑学》把根据与假象、反思的规定并列，《小逻辑》是同一、差异、根据并列。矛盾未单独列。大小逻辑为什么有这样不同？我分析摆法不同，有个很大的区别，那种代表他最后的想法，也很难说。区别在纯反思的规定都是思想的规律，还未出现事物这样一个概念，还未出现一个“实有”。实有不同于《有论》里的存在，实存是有根据的存在，有了实存就是有了具体的事物，就不是停留在自身思想本质的内部。所以“根据”这个范畴是由纯思想的规定向现象过渡的一个桥梁，有了“根据”事物就不单纯是一个内部的东西了，而是变成一个实存了，一个现实的具体的东西了，将来就要过渡到现象这个范畴，所以根据这个范畴，大体上可以说是纯反思的规定过渡到向外面反思（即现象）中间的一个桥梁。所以把根据是列在纯反思的规定里面，还是与纯反思平行的地位，表明他对思想的规律有个看法。如纯反思的规定，只是同一、差异、矛盾，说明只有这三条规律是思想本身的规律，还未达到现象，如将根据也放进去了，那就说明思想规律有四条，即同一、差异、矛盾，还有个根据。根据又可译为理由。这样一看摆法不同，意味着对思想规律到底如何看，三条还是四条，看起来黑格尔在这个问题上是不明确的，至少大小逻辑看法是不一样的。如按小逻辑的摆

法，把根据也放在纯反思的规定里，就表示黑格尔把充足理由律也看成思想规律；如按大逻辑的摆法，意味着充足理由律不是形式逻辑的规律，不是讲思想的规律。因根据是由纯反思过渡到现象中间的一个过渡，所以它到底是作为自身反思的本质呢？还是作为本质已反思到外面来了，已到了实存，或到了现象，地位处于中间所以使得他摇摆。现在不是在讨论充足理由律算不算思想规律，摆法不一样，意味着他对思想规律到底是三条还是四条也有他的看法。这里只是提出问题，未正面回答。

如何从矛盾过渡到根据的？这个问题很有意思，涉及到对矛盾的看法。有段话晦涩难懂。大意是对立的双方，彼此互相依赖，但彼此又是互相独立，互相排斥的，所以双方的斗争是独立性与依赖性的斗争，每方都争取自己独立，争取对方依赖于自己。这两个斗争的结果最后平息下来了，两个都变成了同一个范畴的两个方面，这个同一范畴就是根据。这个“变成”黑格尔用了双关语〔走向毁灭，也就是走向根据，用通俗的话讲就是回到老家，就是走到自己根据里去了，成为一个范畴里的两个安定的环节〕。两个安定下来之后，并非两个居于平等、并列的地位，而是一个方面争取独立地位，一个方面是依赖的地位，再不争了，一个安心居于独立地位，一个安心居于被依赖地位。居于独立的地位就是根据本身，居于依赖的地位就是被根据的东西。根据总有两个方面，如一个人落水淹死，人为何会淹死，用一些道理说明淹死的现象，道理是根据，淹死这个现象是被根据的东西。至于根据本身是背后的，根据本身是独立的，那个道理能解释许多现象，所以根据是独立的不依赖于别的东西，它可以解释别的现象，所以根据是争取到了独立性

的东西，被根据的东西，只是居于依赖的地位，因它要依靠根据来说明。被说明的东西是一种依附的东西，居于依赖地位，可见在根据这个范畴里，一方已争取到独立的地位，一方居于依赖地位，居于独立的地位就是根据本身，居于依赖地位的一方是被根据的东西，这两个范畴是根据这个范畴的两个方面。黑格尔说这两个方面，也可以说就是同和异，因此他又认为根据这个范畴是同一和差异的对立同一。为什么？因凡是根据，总可以用这个理由解释许多不同现象，所以根据是差异中间的同一，也就是异中之同。反过来，被说明被根据的东西，是同中之异，是同一个物理现象的各种不同表现。因此整个“根据”这个范畴可以说是同和异的对立统一，它是从同和异发展出来的一个对立同一。这个地方经过一个矛盾的问题，他在讲矛盾时也说了矛盾也是同和异的同一，因矛盾双方既同一又有差异，因有差异所以彼此分离，互相排斥，但互相排斥的东西又有同一性，所以矛盾，也是同和异的同一。现有看起来，矛盾是同和异的同一，根据也是同和异的同一，区别在于矛盾是同和异的不安定的同一，根据是同和异安定下来的同一。底下还有几句话，自身的反映也就是反映对方，反映对方也是反映自身，这个自身和对方也就是指那个根据和被根据，也就是独立的方面和依赖的方面。因根据本身是独立的东西，你要说明自己也就说明了对方，要说明对方也就说明了自己。如说人为何会淹死，就要到根据那里去找，要说明根据，也要用些现象说明，所以自身反映就是反映对方，反映对方，就是反映自身。这个双方就是一方面是指根据，一方面是指被根据的方面。所以根据这个范畴里双方是同一在一起，是这两方的一个整体。“根据就是本质建立为全体”如果本质未建立为全体，只是在

自身里面反思，那本质未建立为全体，还只是片面，还未到第二大段，还未反思出来，那不是个全体，如果本质能建立一个全体，本质不停留在本质本身，而且要表现出来，也就是根据要表现成为被根据的东西，所以就成了根据这个范畴。根据这个范畴是本质即将建立为全体。真正建立为全体就要到现象，最后到实在。但现在根据这个范畴已是由纯反思向现象、向全体的过渡，这句话是相对本质自身反思而讲的。

矛盾如何过渡到根据，解释中有合理的东西，说明黑格尔看到了矛盾斗争的结果，是一方压倒另一方，一方居于独立地位，一方居于依赖地位，两方不是平列的。缺点是认为矛盾最后会平息下来，也就涉及到黑格尔调和矛盾的思想到底表现在那里。黑格尔认为任何一个东西，就其本身来讲，如果把它当作一个整体，当作在它之外再没有别的东西的话，那末这个整体本身最后矛盾是调和了的，他这个所谓调和就是矛盾停止了，无他意，矛盾解决了，就是停止了，还是一方压倒另一方，一方居于独立地位，一方居于依赖地位，再不打架了，平息下来了。所以他又说根据是解决了的矛盾。他也用了调和这个字，就是双方再不打架了，平息了。就每个事物来讲如果就它是一个整体，在它之外无别的东西来讲，应该每一个事物都是矛盾的解决，矛盾的平息。但为何又说矛盾推动事物向前发展。世界上的事物都是有限的，都要超出自己，矛盾就要互相打架，打到最后，一个小的事物要变成为一个大的事物，一个东西又要变成另一个东西，矛盾不是可以无限的前进吗？最后到一个无限的整体里面，矛盾最后平息下来了。他说每一个小的事物都是一个正、反、合，就好象园圈越来越大，大到最后变成一个无限的整体。那末就每一个小园圈来讲，就每一个小的正、反、合

来讲，如果你想象这个小的正、反、合外面再无别的东西的话，那个合就是解决了的矛盾，矛盾平息下来了。就是说这个合就是正反两个方面的根据，也就是那个全体，因为他认为根据就是所有的各种因素的一个整体，就是其中某一个现象的根据，你要说明一个现象就必须把和此现象相联系的所有的别的因素结合成为一个整体，也就是合的阶段，正反两方面，把它结合成为一个整体，这个整体就是其中任何某一个单个现象的根据、理由。因为他认为只有用整体才能说明部分，用整体才能说明个别，你要找一个个别的东西的理由，就必须在整体里去找，在它和所有的别的事物的内在的有机联系里去找，那就是合，所以任何一个合，这个整体，就是整个事物里某一部分，某一部分的根据，所以这个合，也就是解决了的矛盾，在这个合里，矛盾双方都平息下来了。但问题是刚才假定小的正、反、合之外再无别的正、反、合，但事实上是每一个小的正、反、合之外还有别的正、反、合，有限的东西之外，还有别的东西，因此，每一个小的正、反、合的那个合说是解决了的矛盾，实际上相对于大的正、反、合来讲，小的正、反、合的合并未最后解决矛盾，因小的正、反、合的合是大的正、反、合的正，第二个大的正、反、合的合是第三个更大的正、反、合的正，如此类推，所以就每个小的正、反、合来讲，矛盾并未最终停止。那个小的正、反、合的合只是相对于它自己所属的正反来讲，它是一个整体，它是一个解决了的矛盾。但这个解决了的矛盾是一个相对的解决。所以你说小的正、反、合的合，矛盾并未最后停止，正真矛盾最后完全平息下来了，应当是最大的正、反、合的合，也就是整个无限的整体，比方说，黑格尔认为最后的绝对精神，这个无限整体里，矛盾就彻底解决了。在有限的东西里面，那个矛盾要说是解决了，也是相对的解决，所以小的正、反、

合是相对的解决矛盾。大的正、反、合的合，也就是那个最后的绝对精神，那个正、反、合的合是最终的绝对的解决了矛盾。所以这里面我们可以看得到，如果说黑格尔认为矛盾最后平息下来了是一个调和矛盾思想的话，那末他这个调和矛盾思想应该说是到最后。到最后那个绝对精神或绝对理念，就没有过渡了，矛盾也都平息下来了，真的最后调和了矛盾。而就每一个小的有限的东西来讲，不应该说他已经把矛盾完全调和了。

下面讲“根据”。“根据”又分成三个环节。

绝对的根据 就是一般的来论述根据，还不是讲一个事物的具体根据。确定的根据是有内容的根据，有确定内容的根据，条件是和整个根据相对待的，有条件、有根据。绝对的根据，绝对这个词有时是指一般的论述，等于是根据的总论，是相对于确定的根据来谈的。确定的根据是具体的来谈论根据，绝对的根据是就整个万事万物总起来谈。亚里士多德把形式和质料最后分开，认为有所谓纯形式的形式，纯质料的质料，纯形式的形式，也就是没有质料的那个形式，那是上帝，神，是不动的推动者，那是最高的根据，所以这是就宇宙万物的总体来谈，绝对的根据就是谈这么个问题。这里面又分三层，一是讲形式和本质的关系，把本质当根据，把形式当作是根据的一个表现；二是形式与质料；三是形式与内容，这是把内容当根据，形式不过是内容的一个表现。这三者实际上都是根据与被说明的东西之间的关系问题，但这个谈论是就世界整体来谈，还未谈到某一个具体事物的根据是什么，还未到那一步，如果到那一步，就是到了确定的根据。

a、**形式与本质** 他这几段都是有针对性的，针对哲学史上他不同意的一些看法，如形式与本质，在康德那里将这二者割裂开来。这儿的本质相当于康德的物自身，康德的形式是主观自

生的，如感性直观的纯形式是主观自生的，十二范畴也是主观自生的，而物自身是在彼岸世界。所以康德是把形式与本质完全分开，实际上是把根据和被根据被说明的东西分开，因最大的最根本的根据应是物自身、本体，把本体与现象实际上是把根据和需要说明的东西完全割裂开，中间有条不可逾越的鸿沟。黑格尔在这儿针对康德，强调任何形式总是本质所具有的形式，任何本质总是有它的形式，就是说本质离不开形式，形式离不开本质。不能有一个离开了形式的本质，象康德那样。还是从根据和被根据的角度来谈这个问题。

b、**形式与质料** 这是更直接的是针对亚里士多德来讲的。亚里士多德从个体事物出发，认为具体事物都是形式与质料的结合，任何东西既有它的形式，也有它的质料。由于他把质料和形式向上推向下推，得出有个纯形式、纯质料。因形式和质料是相对的，砖瓦相对于泥土来讲，砖瓦是形式，泥土是质料，砖瓦相对于房子来讲，房子是形式，砖瓦是质料。反正越往上推，形式越复杂，质料的性质就越少，越往下推质料的性质越强，形式就越简单，于是这样推论下去，越往上形式越复杂，质料的性质越小，最后就有个没有质料的形式。向下推，质料的成分越来越重，形式越来越简单，到最后有个没有形式的质料，即纯质料。纯质料和纯形式还是割裂开来。黑格尔反对亚里斯士多德这个看法。他认为没有纯形式，没有纯质料，整个世界万物都是质料和形式的统一，他是个非常反对抽象思维的人，他始终认为形式和质料不能片面地互相割裂开。

c、**形式与内容** 这是着重反对认为形式只是外在的，不是内容本身所具有的形式。他的绝对精神的变化发展，他的辩证法是个方法，也可说是个形式，可这个形式，就是绝对精神这个

内容自己运动的形式，不是离开绝对精神的，外加的一个形式。好象一堆泥土用个模子强加一个形式给它。黑格尔反对这样把形式与内容割裂开来，这里面也针对康德。康德也是把形式和内容割裂开，他的知识构成有两个方面，内容是由物自身刺激感官引起的，是主观混沌的心理状态，是外来的；可是主观的时空形式即在感觉上就成了感性知识，这个形式是主观的时空，这就把形式和内容割裂开来，这种形式是外在于内容的，也是一种外在的形式，这是黑格尔反对的观点。所以他在讲形式与内容时，他区分形式为内在形式和外在形式两种。康德讲的那种形式当然是外在的。外在的形式就是和内容不相干的，不是内容本身所具有的规定性，如书的装订，开本大小，对书的内容讲是外在的形式。一个艺术品之成为艺术品，不单纯决定于它的内容，同时也要决定于形式，就是因为这种形式不是外在的而是内在的形式，艺术品有艺术品的形式，文艺的形式与其表现的思想内容是紧密相联的，决不能因有罗密欧与朱丽叶这样的内容，随便一个什么人写，就能写出一个艺术品。在这里他特别强调内在的形式之重要，外在形式是无所谓的，漠不相关的。艺术品如果离开艺术形式光讲内容那就不成其为艺术品。所以必须把形式与内容结合起来。同样的，他的《逻辑学》都是讲思维的形式、概念、范畴，可是这个形式不仅是思维的规律，而且他认为是他所谓的客观事物本身的发展的节奏，人的思维也是辩证发展的，所以这个思维的形式是有内容的，客观事物自己就按这个节奏。辩证法就是绝对精神的运动的节奏，离开了这样一个形式，那个内容也是僵死的东西，所以他的逻辑学也是一个形式与内容结合的产物。

确定的根据　就是有确定的内容的根据。刚才讲的是一般

的，是总论，就整个世界总起来论根据和被根据的关系。确定的根据是论一具体的现象的根据是什么。这里面又分形式的根据，现实的根据，完全的根据。

a、**形式的根据** 就是根据和被根据的东西完全一致，毫无区别的意思。在形式根据里，你说了根据等于没有说，如问一棵树怎么会生长起来，找它的根据，如果你回答因为它有生长力所以会生长，完全是同义反复，没有说出一点新东西，你所说的根据和被根据的东西一样，实际上说的是为什么会有甲，因为有甲所以有甲，只不过表面名词换了一下，来了一个生长力并未解决问题，没有真正说出它的根据来，这种根据就是形式的根据。根据和被根据的东西实质上没有差别，只是换了个词，说了一个没有意义的东西。他批评了形式的根据，我们要追问一个现象的根据，本意是想追问表面现象背后的根底，穷根究底，追底层，追本质。形式的根据并未把背后隐藏的东西说出来，还是说的表面现象。因此形式的根据必然要转化为有内容的具体的东西，这就是现实的根据。

b、**现实的根据** 就是能说出内容来的根据。一个人落水为何会淹死?如回答说由于人的身体结构掉到水里会淹死，这样回答就是形式的根据。如果回答说因他的比重大于水的比重，这就说出了淹死背后隐藏的本质，不是表面现象已经表现出来的东西，这就是现实的根据。所以形式的根据是同义反复，现实的根据是说出了背后隐藏的东西，说出了事物的一部分内容。但现实的根据并未说出事物的全部内容，还不是完全的根据。平常说一件事为什么会这样，如停留在现实的根据阶段，往往只是用背后的东西里面的一部分说明这个现象，而不是用全部内容说明这个现象，这里就会有任意选择性。如问房子为何下陷？你说因

房子有重量，也许这是抓住了重要的部分内容。但平常回答问题往往不是抓住了最关键的地方，如问房子是什么东西，房子的根据是什么？你还是回答有重量，房子的确有重量，是它所具备的内容之一，但不是房子的关键所在，没有说到房子的真真根据，可是也确实说出了房子的一点内容，还不象形式的根据那样，根据和被根据的东西，完全是同义反复，这儿多少说出了一点房子背后的东西，但只是说出了极不重要的一个内容。这一种根据就叫现实的根据。现实的根据有两个缺点：一是造成任意性，造成诡辩，因找出的根据是不重要的，你可以抓到这个不重要的内容，我可以抓到另一个不重要的内容。因一事物背后的根据是多方面的，结果二人得到的结论完全不一样。如找一个人为何偷东西的理由，只停留在现实的根据，一个理由说他没有钱（也是点理由），另一理由是受"四人帮"的影响，现实的根据只是抓住背后的某内容，不管内容的主次，不管本质与非本质的，这就是现实根据的特点。故你可以抓这部分内容得出结论，我可以抓另一内容得出结论，不从根据的复杂内容中的全体联系看问题，就是各执一端，你可以赞成同一件事，我可以反对同一件事，可以为任何事情找到理由，进行诡辩。所以现实的根据是诡辩的哲学基础。因为根据的内容是复杂的，诡辩论者可以凭主观需要任意挑选一部分内容来为某现象作说明，成了公说公有理，婆说婆有理。二是现实根据里，根据与被根据的东西，就你找到的一点内容来说，也是同义反复，也是反复了现象中的东西，如一个人偷东西，照我们看有其深刻理由，而你只抓住表面现象说他口袋里没有钱，还是用现象说明现象，就这一部分内容来讲，根据的东西和被根据里的东西是一回事，还是同义反复。另一部分内容你未说出，因

你只抓到部分内容。就未抓到内容来讲，你未说，就你指出的那点内容来讲是同义反复，故又陷入形式的根据的毛病，所以现实的根据，也具有形式的根据的缺点，尽管比形式的根据进了一步。说去说来，现实的根据是站不住的，不能充分地说明一个现象，所以必然要过渡到完全的根据。现实的根据总是遗漏了好些东西，因现实的根据只是抓住了根据中复杂内容的某部分，把别的因素都丢掉了，这种根据并未真正说明现象。

c、**完全的根据** 怎样才能真正说明这个现象，必须把一个现象背后各种复杂的因素(A、B、C)能够结合起来，在联系中间看，要找出各种复杂因素中最本质的东西，其余因素叫做条件，这二者结合起来，就叫完全的根据。英国有个新黑格尔主义者麦克塔戈尔特写有一本《逻辑学》的注解，讲一现象，包含有A、B、C 三个因素。A是根据，在整个现象中起根基的作用，是本质的东西，和B、C不是居同等地位。在此种情况下，A 是整个现象的据根，B、C是整个现象的条件，这样就过渡到"条件"这个范畴。一植物能生长起来，因素很多，首先是它自身的根据，如橡树种子成为橡树，首先它得是橡树的种子，可是要真正长成橡树，除了它是橡树的种子，还得有土壤、阳光等，还有B、C，是必要的，又居于次要地位，这个叫条件。相对于A来讲，B、C是条件，起本质作用的叫实质，黑格尔说B、C是诱发A 种子，使它成长为橡树，所以条件起诱发的作用，没有条件，那个东西还是实现不出来。所以说完全的根据里，真正要完全的话，必然包含条件在内。根据和条件，也不是绝然分开的。他认为世界上的事物，到底完全的根据在那里去找。如追问一有限事物的根据，回答说甲这个事物根据是乙、乙是由于有丙……这样推下去会到无穷，或者是采取亚里士多德的办法，最后推到不动的

推动者，纯粹的形式。故他反对象形式逻辑那样直线式的找根据，这样会推到无穷，最后找不到一个真正的根据。黑格尔是主张园圈式的说明方法，他说真正的完全的根据就在事物的整体，某一个有限的东西的根据，就在世界整体里，用世界整体来说明个体的东西，世界整体是一个最高的根据。就逻辑学来讲，最高的根据就是绝对理念，它把所有的概念都包括了，而且是所有概念的一个有机的统一体，它能说明其中的任何一个个别的概念，绝对理念是一切的个别的概念的真理，是《逻辑学》里所有的一个一个的个别概念的最后的真理，也就是最终的根据。所以要真正彻底找事物的完全的根据，只有到概念里去找，也就是到绝对理念里找。《小逻辑》里有一段话“象这种本身自决，因而是自我主动的内容（绝对理念）也就是后面即将达到的总念”只有绝对理念才是最充分的根据。象形式逻辑那样，找到那里是最后的根据，永远也找不到。所以他批评形式逻辑的充足理由律，到底怎么个充足法，到那儿去找充足的理由。他认为真正的充足理由，是一个无限的整体，就是绝对理念，它才是最充分的根据，也就是最完全的根据，在他看来，最充足的理由是绝对理念。在我们辩证唯物主义看来，无限的整体，也是不可能有一天一下子能抓住的，黑格尔总希望一下能把无限整体把握住，实际上，无限的东西总是只能不断地无穷地接近，所以我们要真正找一个东西的最后的理由，要说明它，说老实话，也只能无限地接近真理。你要说明一个东西为什么产生一个东西，要找一个什么绝对的最后的完满的说明，要求有一个最终的真理也是一种形而上学的想法。真正的辩证的想法，绝对真理只能在无穷的发展过程中去不断的接近。所以要找充分的理由，即真正的最后的真理，这个真理没有。一天就能最后完成的，只能是整个人类

证明是否就是对的，而且也只能在某一个阶段，相对来讲。真正的来讲，最后还要随着历史的长河不断的发展、考验来证实它，最后的一个根据只能无穷地接近。这并不是要搞怀疑主义，因无限的真理只能无穷接近，但在某阶段相对的讲，这个真理我们找到了是可以的。绝对真理也离不开相对真理。

现　　象

前面讲的还只是在本质自身中的互相反思，还未表现成为具体事物。如表现成为具体事物就是现象，但是大家一定看得出来根据那个范畴已经走出了作为自身反思的本质的范围。矛盾、同一、差异、对立这些都是作为自身反思的本质，但到了"根据"，不仅是自身反思，而且是他物反思，反映他物反映到外面来了，这就是从第一个大的范畴到"现象"的过渡。到了现象就不仅是自身反思，而且是他物反映。"根据"这个范畴，就是从自身反映到他物反映的一个过渡的范畴。凡是一个有了根据的存在就叫"实存"，即有根据的存在，即现象。不是"有"里面的"纯有"，而是有根据的有，就是一个具体东西、现象。不是一个东西仅仅存在于思想内部，而是表现于外，就到了"现象"这个范畴。现象分为三个：实存、现象、本质的关系。

实存　是有根据的存在。黑格尔说，凡是一个东西只有具备了一切条件，又有了根据，又有了条件，就可表现成为后果，实实在在的表现出来。实存就是根据在具备了一切条件之后所产生的后果。所以实存就不是仅仅停留在自身反思的内容里，而是已经表现出来了，把内部的本质已表现出来了，已反映到外面来了。他又给实存下了个定义：实存是自身反映和他物反映的对立统一。根据已经和条件结合起来了。有了实存这就会有了具体事物的范畴。在这以前，事物这个范畴都还未出

来，他在讲“实存”时，着重分析了“事物”这个范畴。他说任何事物都有它的属性，就是因任何事物都处在它和别物的关系当中，这样才产生了它的属性，如果一物是孤立的与它物无关，那就谈不上这个东西还有什么性质属性。凡是事物它都有属性，而属性的来源就在于它和别物处在相互关联之中。这表明黑格尔极力从事物和事物的相互关系中来看一事物离开了相互关系就没有属性。没有属性，那个物就是空的，就没有那个东西。于是他着重批评了康德的“物自身”的观念，为什么不可知！黑格尔从许多角度批，这里只从今天讲的角度看他如何批。他说“物自身”既是不可知，你怎么会肯定有这个东西，对它不能说任何话．凡是对一个东西有所陈述，都是因为它有属性，谓词，都是因这个东西处在它和别物的关系之中，都是有属性才能下判断，才能用一个谓词陈述，而康德“物自身”是不可知的，不能用任何东西说明它，这说明“物自身”是没有任何属性的，而没有任何属性就没有那个物。如色、声与眼耳发生关系，才能说它有色、声的属性。实存这个范畴，他讲得比较简单。

现象　是实存之网。事物(具体东西)都在关系的网里，彼此发生关系，这个关系网就构成现象界，现象界就是实存之网，或事物的关系之网。在现象这个范畴里，主要讲现象虽很复杂，多种多样，但有其同一性，同一性即规律。因此，讲现象范畴时，实际上着重讲“规律”范畴，特别是讲规律和现象的关系，也就是多样性和同一性的关系。什么叫规律，规律是多样性的同一，多样性指现象，同一性就是规律，有时，他又说，规律就是多样性的联系或多样性中间的整体性。如果把多样性看成零散的，你是你，我是我，那就是纷然杂陈的一堆东西，世界不断向前发展，无穷的接近，要说明一个东西，这个真理

没有什么规律了。如果在多样性中看到它的联系，看到它的同一性，看到它的整体来，那就抓住了它的规律。在这里，他又着重反对康德。他说康德认为现象本身没有因果、必然性，也就是没有规律性。那么因果性、必然性是从那儿来的呢？是来自主观自生的。知性十二范畴，是主观的，它们并不在事物之中，而是主体强加给客体的。他说"人为自然立法"。本来这个法是自然本身就有的，可是康德认为是人加给自然的。康德用先验论反对唯物论还自吹是哥白尼式的革命。黑格尔反对这点，认为规律就在现象中，同一性就在多样性里，不是人颁布的，规律是现象中同一性的东西，不在现象之外，任何事物的本质就在事物之中。黑格尔比康德进展了一步，康德是主观唯心论者，黑格尔赞成规律是客观存在的，当然他还是客观唯心论，认为规律本质还是概念，不过是用客观唯心论反对康德的主观唯心论，但比康德进展了一步，康德的讲法是常识都不能接受的，还自鸣得意地说，按我这个说法，既坚持了唯心论，又不为素朴的意识所反对。规律和现象是同一的，规律和现象的区别又是什么呢？规律是现象所据以发生的基础、根据。黑格尔说找根据，最后也就是找规律，这就由"根据"过渡到"规律"范畴。接着他就在规律和现象这两个范畴中间大做文章，主要是谈规律和现象既是同一的又是不同一的。他说规律都是指现象的静止的内容，现象是多种多样，变化多端，但在变化多端的现象里，总有一个不变的东西存在，那就是规律。变中有不变，所以规律是一个静止的内容。但规律有其缺点，规律总不能绝对与现象一样完全，总是近似的，总是狭隘的，总是在某一个条件下如何，总是把丰富多采的现象抽出几条来。所以他特别反对把规律夸大，绝对化，相反，只有现象才是丰富多采，从这点

讲，现象比规律更具有优越性，现象丰富多采，变动不居，现象总是把细节都包括进去了，比规律更具体，所以现象比规律是更丰富的东西，他一再讲，现象比规律优越，就在于现象丰富多采，规律总是内容干瘪，这里比较强调现象与本质的辩证关系，故人们不可把规律绝对化，规律到底能不能用，最后要落实到现象中去，规律也是从现象中抽出来的，最后的东西应是现象，那是无比丰富的东西，叫人不可片面夸大规律的作用。但是他又讲，规律一方面好象是静止的内容，可是不能因此把现象与规律分割开来，完全变成两个世界，一是规律的王国，一个是现象界。如果这样，那就是柏拉图的思想，黑格尔是反对柏拉图的。他总是主张对立面的同一，绝不会割裂成两个王国。为什么？规律离开了现象根本没有规律，规律是现象的这个东西和那个东西的联系，是此物和彼物的联系、关系。从这个意义上讲，也可说规律又包括了现象，因规律是指此物和彼物之间的关系，既是此物和彼物之间的关系，此物和彼物这个现象当然也就包括在里面了，不过还进一步把它们之间的联系也说出来了。从这个意义讲，规律包括了现象，现象就是指现象中此物、彼物，规律不过是现象界的这个东西和那个东西的关系。这样看来，也可说规律就是整体。前面说现象是个整体，现象的范围好象比规律更大，因现象特别丰富，现在从这个角度讲也可说规律是一个整体，因规律包括了现象。这样从两个角度说明现象和规律的辩证关系，现象和规律，多样性和同一性的既同一又不同一的辩证关系就讲清楚了。因此列宁在《哲学笔记》中讲，当黑格尔说规律包括现象，似乎弥补了规律的缺陷，这是黑格尔辩证法的地方。"凡是在规律王国看成是善的，在现象王国就看成是恶的……"南极北极，可联系《精神

现象学》来讲。南极北极，在现象界看到南极，在规律世界看到是另一极，在这一方看到是善，在另一方看到是恶，黑的也是白的，白的也是黑的等。反正从规律王国看，这面是肯定的，从现象界看是否定的；从现象界看是肯定的，从规律界看是否定的，两方面正好对立，在《精神现象学》里讲出了这个道理。从它的对方才能看出事物的本质，不能停留在事物的直接的那一面。这样一来，从他的《精神现象学》可以补充说明。《逻辑学》为什么这样讲，他的根本含义就在这里，而不能把它了解成为另一种讲法，死板的、机械的，以为凡是现象里看到是这样的，从规律角度看就是一个反面。如果这样，就会出现许多笑话，如一个人作了件好事，你说从本质上看是坏人；那个人作了件坏事，你说从本质上来看是好人。现象界是善，本质界是恶，现象界是恶，本质界是善，不能作这样机械的了解。这意思是说，我们要了解事物的本质，总要结合它的对立面去了解。现象界讲的内容，大致是这些。

本质的关系　是接着上面讲的规律的王国和现象界二者间的关系，具体可分为三种，都属于本质的关系。1．全体与部分的关系；2．力与力的表现的关系；3．内与外的关系。

全体与部分的关系主要是讲部分（多样性）和全体（同一性，规律性），部分是指现象，现象总是一部分一部分，多种多样，所以部分指的是多样性，全体是指的同一性，他又把部分叫做“现象世界”，全体又叫做“自在自为的世界”。自在自为的世界就是指规律的王国，指规律，就是相对于现象界来讲的。这儿“自在自为”的意思是指本身独立不依的；规律就是独立不依的，现象不是独立不依的。现象依赖于规律，现象背后要有根据，现象是被别物说明的，是依赖于他物的；规律就是讲

事物的本质的，所以规律是独立不依的，就好象根据和被根据的关系一样，被根据的东西具有依赖性，须要别的东西来说明它，不能说本质自己还需要一个说明，真正抓到了事物的本质就抓到了独立不依的东西，所以，规律、本质就是自在自为的世界。因此，他在这里也讲全体是指自在自为的世界，黑格尔有个根本思想，就是任何东西的说明都要在全体里才能说明，总是认为全体是根据最根本的，自决的。因既是全体它就不被动，它就不再需要别的东西来说明。部分的东西，有限的东西，你要说明它，比如甲用什么东西说明，你要用乙。乙用什么东西说明，你要用丙。所以有限的东西、部分的东西，总是这样无穷进展的，用一个说明另一个，总是说不完。而黑格尔主张要说明一个现象，只有把产生这个东西的所有的因素、成分、环节都结合起来，你把它们的关系都了解了，这就算说明了这个部分的现象，这是他的最根本的思想，并不是说要找一个东西的根据，要在这个东西之外去找一个什么根据来说明它。他的最根本的思想，闹去闹来都是要说明这个问题。因一现象之所以产生，它的存在，它总是很多很多的因素构成的，那末你要说明这个现象，就必须把这个现象和所有别的现象都结合起来，看它们的关系如何，你把这个关系说清楚了，就等于对这个现象的说明。当然这个所谓全体也是相对的，在一个范围之内，把所有因素都说明了，再扩而大之，你这个全体，也不过是一个部分，因此这个真理也就是不断地全面，统一体、全面性不断地扩大。他认为最后的一个大全体就是绝对理念，只有抓到了绝对理念，就说明了一切东西的根据，所以那个“大全”是部分的最后的根据。

讲到这里插一个问题，一般讲到本质关系时，研究逻辑学的

人常常会发生这么一问题，为什么突然在这个地方提出本质的关系这个东西。按说在讲本质开始时就应提出这个问题。因《有论》都是讲直接性的东西，《有论》过了后，（因《本质论》都是成双成对）讲《本质论》就应马上提出本质的关系这样一个范畴，因《本质论》所有的范畴都应是本质的关系，为什么在这个地方才讲，这个问题一般在黑格尔的书里都找不到明确的回答，《大逻辑》、《小逻辑》都没有回答这个问题。有一种说法，就是因为这里讲的关系都是讲的现象和规律的王国的关系，所以这里所讲的本质的关系都是就规律和现象的角度来讲它们的关系。本质的关系就只是指这个，不是泛指。如果是指广义的，是相对于直接性来讲，相对于《有论》来讲，凡是间接性的成双成对的都叫做本质的关系的话，那的确不应在这里来讲，在本质一开始就应讲，这儿讲的本质的关系只是就规律和现象的关系来讲，这儿的全都是指规律本身，这儿“力与力的表现”的“力”就是指规律本身，这儿“内与外”的“内”也是指规律本身。凡是“与”字后面的“分”、“力”、“外”，都是就现象来讲，所以这个地方讲的本质的关系就只是指这个，不是指别的，这是一种解释，是否真解决了这个问题，那就很难讲。

对全体与部分的关系可以有两种了解，一种是机械的了解，一种是有机性的了解。机械性的了解把全与分看成是机械论关系，如有一盒糖，就一盒来讲是整体、全，就一块块的糖来讲是分，这种了解把全看成是部分的机械的总和，每个部分之间并没有什么内在的有机的联系，这块糖和那块糖本身没有联系，只不过它们纷然杂陈凑合在一起装在一个盒子里，就构成了一个整体，所以这个整体并没有把这一块和那一块有机结合

在一起，这就是机械地了解全和分的关系。他说凡是机械地了解全与分的关系，就可以分析到无穷，可以分析到他所讲的坏的无限。就是一个全里包含的部分，就每一个部分来讲又可以把它当作全，然后部分里又划分成许多小的部分，每个小的部分又是机械地凑合在一起。这样可分到无穷，黑格尔认为这是一种恶的无限，无穷尽的，陷于矛盾。其所以矛盾，就是因为把全与分的关系看作是一种机械的关系，黑格尔反对这种观点。如果要把全与分的关系进一步了解成为有机的关系，就进展到第二步，到力与力的表现。那末怎么叫做有机地了解全与分的关系？有机地了解全与分的关系，就是每个部分不能离开全体而独立地存在。刚才说机械的了解，每个部分是可以离开全体而独立存在的，一块糖离开了盒子，还是巧克力糖，在盒子里和不在盒子里都是块巧克力糖，是一种机械的关系，对它内在的本质没有影响，漠不相干。但如果作有机的了解，那末，部分都是离不开全体，离开全体，部分不成其为部分。如人的手离开整体，就不成其为手，不能干活，一个有机体里的部分，如果离开了全体，这个部分本身就不能存在，失掉了它之为它的本性。所以，凡是把全与分作有机的了解，这个时候是什么呢？部分就是全体的自我分化，部分不是说这个部分和那个部分相加就变成了一个全体，而是那个全体的自我表现，全体自己在一种特殊里的表现，这一个特殊的表现是一个东西，另一个特殊的表现是另一个东西，都是全体自我分化出来的。我的手就是整个人自我的特殊化，我的脚也就是我的自我的特殊化，我的语言，我的某篇文章这一个一个部分都是构成我之为我的不可分割的部分，我之所以为我，就是因为这些部分有机地联系起来的，而每个部分呢，又是自我的一个特殊表现，我

在某个场合的一次讲话，写篇文章，做某个动作，包括身体每一个部分、言语、思想行动的每一个表现，这些都是我这个整体的特殊化，自我分化。你不能把我这个人了解为象一个盒子一样，里面装60块巧克力糖，随便拿一部分走，那个糖还是那个糖，我的某篇文章、动作都和我这个整体一点分不开，绝不是盒子与糖的机械关系。所以要对全与分作有机的了解，那就是把部分看作全体的自我分化，当你作这种了解时，就进展到力与力的表现，所以前面讲全与分的关系，实际上是指机械的了解全与分，尽管他讲了两种，但是实质上全与分的关系就是指机械的全与分。只要你是作有机的了解，就进展到力与力的表现。他在这里讲的这个问题主要说明什么东西呢？为了说明规律与现象之间的关系，全是指的规律，分是指的现象，他的意思就是要我们把现象看作是全体的不可分割的部分，看作是规律的自我分化，这是他所主张的，就是同一个规律的各种特殊表现，那就是现象。可我这个人有我的本质，我的每一个言行都是我这个人的本质在各种场合的自我分化、特殊表现，这就把我在各种场合的言行看作一个有机的全体，而这样的一个全体，他就用力和力的表现这样一个范畴来表达。这里的力是指的同一性，力的表现是多样性。这儿为什么用物理学上的力这个东西来表达，有点神秘。一般的解释认为这是个比喻性的东西，因其要表达全体与部分的关系是有机的关系，觉得力这个词最容易表示同一性，力就是力量的力，力量这个词最能够表达多样性，一种力量可以表现为各种各样的现象，这个词最能表示同一性和多样性的结合，所以有的解释认为这里用这个怪名词完全是一种比喻的性质。有的又认为不一定是比喻的性质，他就是讲的物理学的力，就是认为力和力的表现本来就是

一种有机的关系，力和力的表现本身就是分不开的。还有一点材料可以说明不是简单的比喻性质，他在说明时，都讲了哲学史上的力的外在推动说，他认为力都在事物的内部，如果要找事物的动力，不在事物内部找，而都到外部去找，那就变成外在推动，动的源泉是外在的，这样最后就陷于亚里士多德的不动的推动者。黑格尔讲这段时，着重批评了外在推动说，他认为事物动的源泉都在事物的内部，这样看来，他讲这一段，并非完全比喻性质。列宁在《哲学笔记》中指出这段力和力的表现，繁琐无聊。他这个地方确实有许多晦涩难懂的地方，反正我们现在只要了解它的基本含义就行了，无非是叫我们把全体与部分的关系，也就是规律和现象的关系作一个有机的了解，不要作机械论的了解。至于他为什么要讲力和力的表现，确实也是很晦涩、莫明其妙的一个东西，我们也说不清楚。

"内与外"光用"全与分"(机械论的了解)或用"力与力的表现"这种范畴都不能真正说明规律、本质和现象之间的关系。最深刻地能够说明其间关系的是用内和外这一对范畴来说明。所以他认为本质关系中，最高的是"内与外"。"内"是指规律，就我们一个人来说是品质，"外"是指表现、现象。所以用内与外的关系来说明规律和现象的关系最深刻。他说任何一个东西都是内与外的同一，都是规律和现象的同一。没有一个东西，只有规律没有现象，哪有一个规律老躲藏在内部不表现出来，自然界象一本大书，它的奥妙，人总是可读懂的，世界总是可知的。黑格尔也主张世界是可知的，没有什么事物的规律是不可知的，它躲藏在内部，而不向人表现。人是有无穷的力量，总能了解规律，就是因为它不躲藏起来，不躲藏起来意思是它不是老停留在内而要表现于外。规律总要表现成为现象，如果老躲藏起

来，本质就不可知了。康德的不可知论就是把本质脱离了现象，本质隐藏起来了。黑格尔认为任何东西都是规律和现象的结合，也就是说都是内与外的结合，都不会只停留在内部，光一个规律不表现为现象。反过来说，“外”里面也必然包含有“内”，没有一个东西只是纷然杂陈的，其中都有一个核心把它统一起来，都有一个同一性。这个对立的双方（内与外）也可说只是形式上有差别，内容上是同一的，都是指的一个东西，真正实际的内容，规律和现象都是指的同一个东西，所以，在内容上来讲，从实质上讲，规律和现象或内与外是同一的。总之，本质之内的东西和现象外面的东西，总是同一起来，内不能离外，外不能离内，这是从一般的原则性来讲二者的关系。黑格尔讲这个问题时，包括在《精神现象学》里讲内与外的关系，更着重的是讲内不能离外，离开外，内就是空洞的。他举了很多例子说明这个问题，如一个人我们要说明他的本质怎么样，决不能离开他的表现，说这个人的动机是好的，品质是善良的，离开这个人的行为谈他的本质，这个本质是空洞的。他说人之为人的本质，是他的一连串的行为构成的，本质表现在他的一连串行为之中，离开他的行为要说这个人如何高超，这就是废话。他反对一种自持清高的人，如说叫他管钱，他就是不管，这不算清高，他说清高的人，又去管了钱，又不贪污，这才是清高。要说明一个事物的本质，要从外看它的内。然后接着还说凡是一个东西，仅仅停留在内而未表现于外，他说这个东西不是那个东西的真面貌。他常讲，一个内在的人，不是一个真正的人。如刚生下的一个小孩，他就认为是一个内在的人，究竟这孩子将来成一个什么样的人，还未表现出来，用我们的话来说还未成人，将来如何？还是未来之事。他说一个内在的人不

是真正的人，讲法不科学，含义是说仅停留于内，还未表现出来，那就不是那个东西真实的面貌，必须要结合它外在的各种表现才是真正把它的本质表现出来。用一句简单话来讲，离开了现象就没有本质，不透过现象就不能了解本质，然后又批评一些人说看待事物时，看待一个人，老是追查他背后的动机，而不考虑他的外在表现，有的人离开外谈内，这样来品评人家。写历史的人有一种写法，对于一个伟人，不管其行为在历史上起何作用，老是追究他的内，离开他的伟大的事迹，而去谈这个伟人如何有私心、贪欲，说他的行为都出于他的个人野心。当然确有些伟人不能说他没有野心、个人的动机。黑格尔是强调主客观地看待一个人的本质。主要应从他的行为起的作用，不能离开行为去说一个伟人如何私心，动机如何坏，他说这种写历史的方法是一种实用的方法（即片面追求人家的内心，离开人家的实际行为所起的作用来写一个人，于是把人分成君子与小人，君子反上当，小人反得意），是离开外而言内的办法，不能真正看出一个伟人行为的实际伟大性究竟在什么地方。他说用这样一种观点，专找一些细节，不就一个人的整个大的行为来看，他说这叫做“仆人的意识”。他说“在仆人面前无伟人，仆人心里无英雄。”这个理论本身并不很全面，看待一个人，内与外总是要结合，总之，不能离开内而言外吧！但确实还有一定道理，也不能离开外而言内。所以他说凡是那种自视清高的人，离开外而言内的人，特别爱挑剔别人。这一段思想，他在《精神现象学》里发挥得特别透彻。他把人的意识分为两个阶段，一个叫“美的灵魂”，就是专讲空洞的良心，认为我的灵魂很美，自视清高，什么具体东西都不管。这种人最容易发展成下面一个阶段即“品评的意识”，一

天到晚指责别人，说三道四，专抓人家内心的一些私欲等，不从人家一连串行为中看待一个人，这就叫"品评的意识"。所以他说明仆人的眼光最容易产生品评的意识。品评的意识就是从"美的灵魂"的意识发展而来的。他的总的思想是叫人不可离开外而言内，否则就是空洞。他批评了善良意志论，说康德只讲动机不讲效果。黑格尔当然是在唯心基础上要把动机和效果结合起来。刚才讲的这些主要是批评善良动机论，恩格斯在《费尔巴哈论》里也是肯定这方面的，也认为对历史不能采取实用的写法。什么叫实用写法，黑格尔在《历史哲学·绪论》里讲了，可作恩格斯这段话的注解。实用的写法就是不管历史的规律，专讲历史上的人物的动机如何，然后联系今天，得到一种道德上的教训。他们把过去和现在联系起来讲，不是象我们现在讲历史的规律说今天是过去的一个发展和继续，不是从历史主义的角度讲历史。他们也讲要把过去和现在联系起来，但这种联系是一种实用主义的联系，专门追究个人行为背后的动机，然后用动机作为一种道德的教训来教训我们今天的人，这样把过去的东西和今天联系起来，也就是说从历史人物的动机里而吸取道德的教训，好象历史上某人作坏事、好事，各得什么结果，然后教育我们自己（不能把实用的写法说成历史主义的写法）。实用主义的写法是指从道德教训的意义联系起来讲的，而不是以历史的规律把过去和现在联系起来，是指离开外而言内的写法。所以整个讲到这里，他谈内与外同一的时候，他的最重要之点是反对离开外而言内。所以，从这个地方，可以得出黑格尔这个人的思想的基本倾向。我们往往把他讲得非常非常抽象，是个光讲内不讲外的一个人，实际上他是很踏实的一个人，他不习惯于讲一些离开多样性，离开现象而谈内的东西。所以这个人确实是很注

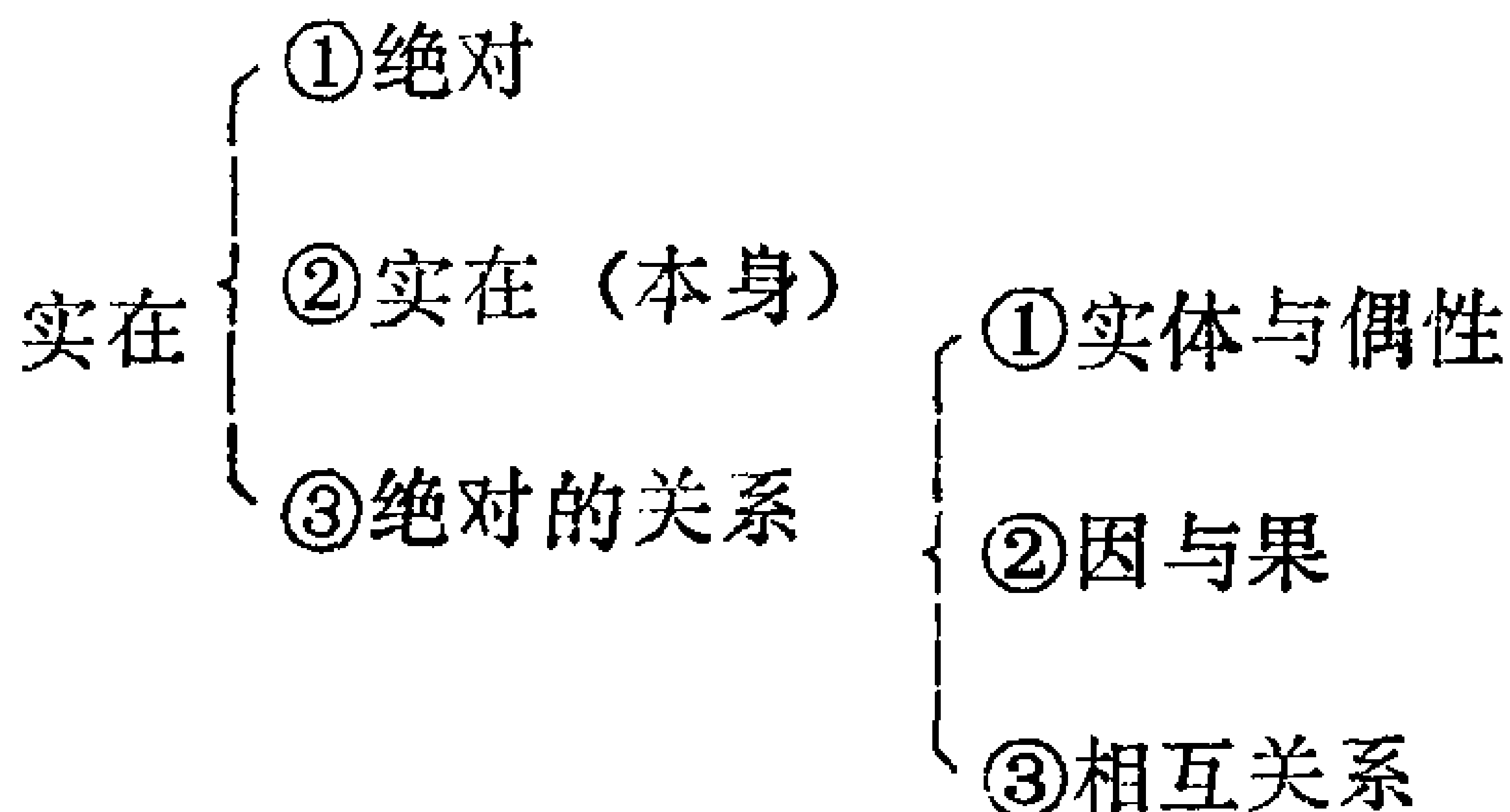
重现象，很注重经验的人。他也主张做学问要下苦功夫，不能离开具体功夫而空谈内在的本质，美的灵魂，他是很实际的。从他讲内和外的关系时也可以看出这个人的思想倾向。

实　　在

本质与现象的结合就是实在。它是还未表现于外的本质和本质表现于外的现象的统一，是没有形式的本质和不稳定的现象两者的结合，是无规定性的稳定性和不稳定的多样性的统一。

"实存"是有根据的存在（有），但有根据的有不见得就是实在。这里有三层意思，一是有、存在；二是实存，有根据的存在；三是实在，现象和本质的统一。为什么说实在和实存（有根据的有）不一样？实存有根据，但有根据不一定是真实的东西（一个坏的朋友，也是有其根据的，是实存，但不是真正的朋友），是实存但并不一定是实在的东西，实在的是合乎规律的，是真实的。凡是实存的东西，他认为是飘忽即逝的，因它不是必然性的存在，只是在感性中确实有这么个东西；而真实的东西是具有必然性的，当然，如果其必然性消失了也会变成不合理的东西，那是另一个问题。实存的东西没有必然性，可以是偶然的，真实的东西有必然性不是偶然的。

他将实在分为三个环节：



绝对　这里为什么出现绝对？《小逻辑》只是在总论"实在"

的绪论里说了一下，《小逻辑》没有“绝对”这个范畴出现。一般认为这个地方《小逻辑》比《大逻辑》优越。

大家知道，前面讲的都是客观逻辑（他的《逻辑学》分客观逻辑与主观逻辑）客观逻辑里有两个部分：一是《有论》，一是《本质论》。现在可以看到“实在”这个范畴已是讲到客观逻辑里最后一个大的范畴，是客观逻辑的顶峰，底下马上进到讲主观逻辑。客观逻辑里都是讲客观方面，主观逻辑主要是讲的概念主体。主观逻辑的最高范畴是“绝对理念”；客观逻辑里最高的范畴是“实在”。实在是本质与现象的同一。就客观的这一方面讲，这个实在相应于主观逻辑里面的“绝对理念”，是同一个东西，就实在还只是客观方面讲，它是没有精神性的，到了有精神，概念方面，最高的东西就是绝对理念。因此，他认为“实在”为什么说它是绝对，这个“绝对”是客观逻辑的最高范畴，相当于主观逻辑的绝对理念，但有点不同，这里的“实在”没有精神，缺乏灵敏性，它还是客观逻辑里的东西，将来要进展到主观逻辑就达到有主体概念，这里不是将主体与客体划一条鸿沟，实际上从存在到思维是无法划线的一个过程，从客观逻辑到主观逻辑是相对而言，从“纯有”起直到“绝对理念”是思维性越来越强，存在性越来越少的一个过程。严格讲，中间没有一条鸿沟，但大体上可以这样来分，这里的“绝对”相当于存在，是客观逻辑里的最高范畴，所以这个“绝对”，就是指“实在”，就它（实在）作为客观逻辑里的最高范畴讲，达到了顶峰，这个“绝对”是缺乏精神性的，只是相当主观逻辑里的绝对理念，但并不就是，只是相应于主观逻辑里的“绝对理念”，“绝对”在这里是指的“实在”，是作为客观逻辑里的一个最高范畴。所以他讲这个地方的“绝对”只是相当于斯宾诺莎的实体，他认为斯宾诺莎的实体是缺乏精神性的，他

着重批评了斯宾诺莎的实体观念。一是他将斯宾诺莎的实体解释成上帝，他歪曲了斯宾诺莎，将斯宾诺莎的实体作了一种泛神论的了解。马克思认为斯宾诺莎的实体就是自然。二是批评斯宾诺莎的实体缺乏精神，缺乏灵敏性，讲这话时是要说明“绝对”（即“实在”这个范畴）还没有达到主观逻辑的理念、概念，因他认为只有概念才是最高的。还作了第三点批评，指斯宾诺莎的实体和样式最终是割裂开来，认为样式是能动的，实体是不动的，这样将二者完全割裂开来了。

实在 就“实在”本身讲，分可能性，偶然性，必然性这三个范畴。

可能性就是真实的东西还处于潜伏状态。还未实现出来；将来表现为现实时，可能是这样，也可能是那样。可能性又分形式的可能和实在的可能。什么叫形式的可能？撇开内容，凡是不违反形式逻辑的同一律的都是可能的。如今晚月亮会掉下来这是可能的，但你如果说方的园，木制的铁，这是不可能的。不违反形式逻辑，随你如何幻想都是可能的，这样的可能叫形式的可能。他说如果一个人只会说这种可能而不会联系具体的内容，不管现实，那是最没有知识的人才会这样干，这种可能是空疏的，没有内容的。什么叫有内容的？就是可能性假定能实现，成为实在的东西，可能性的东西能实现出来，但这种实实在在的东西又只是一种可能的东西，只是具有一种可能性，这种东西就叫偶然性。就是说这种可能性不是那种形式的可能，它是可以变成为实在的东西，但这个实在的东西可以是这样又可以是那样，这样的东西就叫偶然性。故偶然的东西不同于形式的可能，偶然是有内容的，可以变成为实在的东西，不过是可以变成这样一种实在的东西，也可以变成另一种实在

的东西。如蚕豆夹究竟是几颗籽，是偶然性的东西。他又叫偶然性为“外在的实在”，四颗还是五颗是外在的，不是蚕豆本身规定的，四颗叫蚕豆，五颗也叫蚕豆。是一种外在的实在性。这样说，是不是偶然性的东西就毫无根据呢？不是的。偶然性的东西是既没有根据又是有根据的。偶然性的东西本身是没有根据的，但是黑格尔讲任何东西不能是无缘无故发生的，任何东西都是有根据的，所以偶然性的东西从另一角度讲，又是有根据的，只不过根据不在它本身，而在它之外，这就叫偶然性的东西。就它不在本身讲说它好象是偶然，如四颗五颗不在本身，都叫蚕豆，根据在别物里，在太阳、土壤，所以颗粒的多少，在别物之中，在那个事物本身之外，在阳光、土壤、水分等。因此，对偶然性的东西，他认为应给以一个适当的评价，对偶然性的东西不能抬得很高，但也不能忽视偶然性的东西，世界上还是有偶然性的东西，如果一味只讲偶然，抬得很高，那就变成不讲规律了，一切都是偶然的，这是不对的。黑格尔是强调万事万物都是有内在规律性的，另一方面，他又反对另一种形而上学的看法，认为世界上根本不存在偶然性，一切都是绝对的、必然的，那是一种机械论。于是他在这里批评了斯宾诺莎、霍尔巴赫，他们都否认偶然性，认为世界上一切都是必然的，所谓偶然性是我们不知道它的原因。知道了它的原因，就不是偶然的了。黑格尔的意见是任何事物都有它的根据，但他把根据分为两种，一种是内在的，在它本身，一种是根据在它之外，这样区分就辩证了。霍尔巴赫这些人不区分根据，乍一听也似乎是对的，那件事没有它的原因，但有原因有根据并不等于都是必然的。问题是根据在本身之内呢？还是在别物之中。在外就是偶然，四颗、五颗，还是有根据的，但

毕竟是偶然的。黑格尔讲这个问题很辩证，关键是讲的既有根据又没有根据，这就比法国唯物论高明得多

偶然性的东西都是有根据的，这个根据在别物中，尽管在别物之中，但还是有根据，只要有根据，那就是必然的。于是他就进一步说，偶然性也有必然性，并不是说偶然性就是必然性，那不对，而是说偶然性包含有必然性，这就既承认偶然性，又承认了必然性，偶然性中也有必然性。但是必然性的东西，并不见得一开始就实现出来，所以必然性在开始时也是一种可能性，不过不是形式的可能，但必然性的东西开始虽也是一种可能性，是有内容的可能性，一种实在的可能性，这个实在的可能性是相对于形式的可能性来讲的，这个实在的可能性就是必然性的最初的表现形式。如一颗橡树种子必然要长成一棵橡树，具有必然性，但这个必然性最初还未长成橡树之前，它还是橡树的种子，橡树种子还只是一种实在的可能性，毕竟只是可能，能不能长成橡树那还要很多条件。所以，他说条件齐备了，它就会成为一棵橡树，因此，他说实在的可能性在条件齐备时，它就必然成为这个样子而不会成为那个样子。这样一来，实在的可能性就是必然性，而必然性的最初形式就是实在的可能性。

必然性有两种：相对的必然性，绝对的必然性。凡是一事物的根据不在本身而在别物里面，这叫相对的必然性，也就是偶然性。偶然性的东西，也有必然性，这个必然性是相对的。凡一事物的根据就在本身，这就叫做绝对的必然性。他认为有限的事物，它的必然性总是相对的，总是有条件的。一个有限的东西，它的根据不能离开别的东西，也就是说，任何一个有限的事物，它的根据，除了本身外，还以别的东西为根据，离开了别的东西，它不可能单独存在，这样一来，他就说，任何有

限的东西，都具有偶然性，当然它也有它的必然性，但都有偶然性的一面。为什么有张三这个人，当然有它的必然性，但也有它的偶然性。所以只要就有限的事物来讲，都是相对的，有条件的。所谓相对的，有条件的，就是说它的根据总是在别物里面，因有限的东西总是和别的东西结合在一起，不能孤立地存在，因此有限的东西都是具有偶然性的。真正的绝对必然的东西那就只有他所说的绝对理念，那才是真正的绝对的必然性，你不可能找到它的根据，还要到它以外去找，它就是无所不包的一个整体，你不可能在宇宙整体以外还去找个什么根据，还要去找一个宇宙之外的某一个上帝，他反对这个东西。他不认为在宇宙之外还有上帝主宰世界，他讲的绝对理念就是无所不包的一个整体，这就是一切事物的最后的根据，这个是绝对必然的。就这个意义来讲，任何有限的事物都具有偶然性，而只有一个唯一的绝对的整体才是绝对的必然性。

从以上他讲的可能性、偶然性、必然性这些道理里，我们可以看出确有丰富的辩证思想，就是他看到了偶然的东西既是有根据的又是没有根据的，看到了偶然性和必然性可以相互转化，不是中间有条不可逾越的鸿沟，偶然有必然，必然也有偶然。这些都是合理的地方，但问题是他认为绝对的必然性就是绝对精神，所以他又明确地讲绝对的必然性可以说就是天道、神意，就是把那个无所不包的精神整体看作绝对必然性、这个就是唯心的了。

还补充一点，《小逻辑》里特有的内容，是专门把必然性分成为三个环节，一是条件，二是实质，三是活动。条件是相对根据而言的，实质就是指还未实现出来的根据，橡树种子还未实现出来，但将来必然要成为橡树。种子就是橡树的实质，实

质就是指的根据，但是必然性的东西要完全实现出来光有条件、实质还不行，还要有活动（看《小逻辑》148页）。他这里最重要的一个思想就是强调任何必然性的东西要真正能实现出来，光有根据、条件还不行，还必须要有个活动的过程，也就是经过一个运动的过程。没有这个过程，光有了条件、实质，根据还是不能实现出来，这个思想对我们很有用。这就是我们平常所说的共产主义要实现，光有了根据、条件还不行，还要有个活动的过程，还要有个人的主观的努力。

绝对的关系 绝对的关系又分为：1、实体与偶性关系，2、因果关系，3、交互关系这三种关系。

回到了实在里面，就客观逻辑讲已到了最高峰，相当于主观逻辑里的绝对理念。

客观逻辑是研究认识客观世界的范畴。

主观逻辑是研究认识主观思维的范畴。

“实在”这个范畴是外部客观世界范畴里面的最高的范畴。这个最高范畴里的三个关系，他叫做绝对关系。其所以叫绝对关系，就是说这三种关系已经讲到客观逻辑的最高的关系，事物的最高关系就是实体关系，因果关系，交互关系。

实体关系 什么是实体，凡是具有绝对必然性的东西就叫做实体。前面讲有相对的必然性和绝对的必然性。有限事物的必然性总是相对的，有条件的，唯有无限的整体才是绝对的。所以绝对是客观逻辑的最高范畴，客观世界的整体得到一个概念，这个概念就是实体。什么叫实体，一方面可以说实体就是一个无所不包的客观的整体，也就是绝对必然性，这时还未把无限整体升华到自由王国，升华到精神世界。如果升华到精神世界就是绝对理念了，现在这个客观逻辑还只是就客观世界来讲，所以实

体这个观念也可以说就是客观世界里面的一个整体的概念。整个客观世界现在不要把它了解成为一个什么精神性的东西，专门就客观存在的外部世界而言，对这个世界把它作为一个整体的了解，这个整体具有绝对的必然性，在它之外再没有别的东西了，这个整体的概念就叫做实体。用哲学史上的范畴来讲，就是斯宾诺莎的实体观念，斯宾诺莎的实体就是整个自然界，把自然界作为一个整体来了解，用它自己来说明它自己，用不着在实体以外还要去找一个什么原因来说明实体，所以实体就是自因，自己就是自己的原因，用不着在实体以外再去找一个上帝，斯宾诺莎说这个实体就是上帝，不是说在实体以外还有个什么上帝，实体就是无所不包的整个客观世界。黑格尔这里讲的实体就是指的这个意思。可是这里要注意，我刚才讲的时候说这个实体是外部的客观世界的整体，还未达到精神性，这个意思是，因黑格尔的逻辑学实际上整个讲，每个环节每个概念可以说都是绝对理念,但是绝对理念在自我认识过程中(或我们去认识绝对理念时）有一个高低之分，有一个认得浅一些或认得深一些，还是多认识它的精神性一些或少认识它的精神性一些，还是只认识它的一个方面或是认识得比较全面一些等区别。那么这个实体是个什么阶段呢？是我们认识绝对理念时，还只是把它当作一个不具备精神性，把它只当作一个客观的整体来看待时，那就是实体的概念。可是绝对精神并不止如此。所以他在这里说实体是一个没有精神性的，就是一个外部世界的整体，但是他的思想，他的哲学认为没有这样一个东西，因为《逻辑学》的每一个范畴,前面的概念范畴都是具有抽象性的，这不过是代表认识绝对理念时还处在一个初级阶段，不过已达到客观逻辑阶段的最高峰了，已经能够把它作为一个整体来了

解，但这个整体就我们去了解时，还没有把它了解成为一个精神性的东西，还未达到那一步。当你未达到精神性那一步，又把这个世界作为一个整体来了解，当你认识到这样一步时，那就是实体的观念，也就是相当于斯宾诺莎的哲学。所以他认为“实体”这个概念是和哲学史里斯宾诺莎的哲学对应的。我讲绪论时说了，大体上《逻辑学》里的概念、范畴都是和哲学史上大的哲学思想派别一一相应的，到实体这个观念时，就相当于人类的认识。以斯宾诺莎的哲学为代表，表明人类的认识已达到了这一步，认识到能够把世界作为一个整体来了解，但又未提到精神性的地步，认为它就是一个客观的世界的一个整体，还未了解成精神性的东西，那就是实体的观念。为什么他在这里讲实体，意义就在这里。既然有实体，它是一个绝对的必然性，它就有它的属性，所以他在这里就提出一个与实体相对应的一个范畴，“实体与偶性”，简称为“实体关系”。凡是一关系总得有两个范畴，实体关系，就是指的实体与偶性的关系，那么他在这里讲实体时，本来讲绝对的实体就是无所不包的整体，但就某一个具体东西来讲也有它的实体，把它限制金属、在一个小范围本身来讲，也可以把它当作是一个全体，比如说植物也是一个实体，所有植物是个实体，当然真正的最后的大的实体就是无所不包的实体。植物它有的偶性，动物它也有偶性，植物和别的东西发生关系它会表现出来一些特性，动物和别的东西发生关系它也会表现出一些特性来，这就是它的偶性，这个里面讲实体和偶性的关系，偶性指的就是这个意思。他在这里着重要说的主要是批评斯宾诺莎的实体观念，就是说人类的认识光达到实体概念是很不够的，故批评了斯宾诺莎。主要有这几点：一、指出了实体的观念是比较低级的，还未

达到绝对理念精神，斯宾诺莎的哲学还是一种低级哲学，尽管他在人类认识上已相当高级了，还是不行的；二、批评实体哲学抹杀了个体的事物，这个思想是对的。黑格尔这个人是注重现实，注重个体事物的，并不是只讲普遍性，必然性，把个体事物都抛掉了。斯宾诺莎看不起个体的事物，他把个体事物称为样式，样式就是指个体事物。他认为人、茶杯、树木这些个体的事物都是整个实体的一些表现形式，也就是"样式"。但是他轻视这个样式，拚命强调实体，而又认为实体是不动的，个体才是动的，黑格尔说你这没有把个体跟普遍性和实体两者结合起来，怎么能够一个动，一个不动呢，应该整个实体也是运动的。这一点批评还是对的。至于第一点，什么是低级非理念呢？那是从唯心角度来讲问题，恰恰暴露了他哲学的唯心性质。

因果关系　如何过渡到因果关系的呢？他说因为实体是一个事物的整体，所以它具有独立性，至于那些偶性是实体和别的东西发生关系而产生出来的，所以实体可以说是产生偶性的一种力量。最根本的是实体，比如说植物是个实体，但植物会产生一些植物的偶性，如夜晚放出碳气，白天放出氧气等这样一些特性，而这样一些特性是植物这个实体所产生出来的。再如金属可传电，金属是个实体，具有独立性，可是它有它的偶性，可导电，那就是因金属有一个产生这种导电的偶性的力量。所以实体是根本的，偶性是由它产生出来的。这样一来实体就变成一个主动的东西了，偶性是它的一个结果，是被动的。于是就从实体和偶性的关系这样的分析，就得到原因和结果的关系。说实体是原因，偶性是结果。原因是主动的实体，结果是被动的实体。他谈因果关系时，总是处处从世界万事万物处在普遍联系之中，从这样一个角度来论述因果关系的，他说万事万

物都处在一种非常复杂的联系之中，而因果联系不过是普遍联系中的一个片段，因果这两个内容是不能够互相割裂开的，也是相互联系的，是普遍联系中的一个方面。因果自己就是相互联系的，相互依存的，不能说因果是两个东西，一方面有区别，但这个区别又是同一个内容在形式上的区别。如下雨是潮湿的原因，潮湿是下雨的结果，这两个当然有区别，但这二者就内容来讲都是同一个内容——水，下雨不过就是下了水，掉在地上就成了潮湿，从内容来讲都是同一个东西。所以，他说原因和结果就内容来讲是同一个东西。为什么又有区别呢？那是形式上的区别，从天上掉是下雨，实在地上潮了，形式有所不同，内容则一样。另外他说，因果不仅是内容同一、相互联系的，而且可以相互转化。在一种场合是原因，在另一场合是结果，同样，在一种场合是结果，在另一场合是原因。

他进一步从普遍联系的观点讲因果关系时，说因果总是具有片面性和局限性的。光讲一个事物的因果联系不足以说明这个事物的全部，一个事物之所以有这个事物，它是由很多复杂的因素有机地结合而产生出来的，可是光说一个因果联系往往只是指它中间的某一个因素和另一个因素的联系，说这个事情是因为什么样产生的，其实这个话已经是从普遍联系中割裂了其中某一个联系，把它抽出来说的。所以只要说原因时，总是把普遍联系中的复杂性简单化了，从普遍联系中抽出其中的一个方面来说。如一个石头打在你的头上，头破了，你就说动的石头是撞击你的头的原因，其实这个也是对的，即使就是这种情况，也是从一个普遍的联系中舍弃了许多别的联系，专抓其中一个重要的方面说的，其实具体联系还很多。所以因果联系总是从普遍的联系中抽取其中的一段，关键就在于你抽出的

一段是重要还是不重要，是本质的还是非本质的，问题就在这个地方。他把原因分成几种：一种叫内在的原因，相当于我们说的最根本的原因，真正本质的东西。一种是诱因。事物的最根本的原因是内因，但也常常有一种外在的原因，外在的刺激叫诱因。好象一个大战的爆发，总有内在的各种矛盾，最重要的矛盾起决定作用，是他的内在原因；但也可以因一个偶然事件刺激引起来了，就是诱发因。这里他着重批评了那种不分这两种原因，而把任何一种小的联系，都当做事物的根本原因的思想。如霍尔巴赫的讲法，世界上的任何东西都没有偶然性，都是必然的联系，皇后发了一点脾气，就成了战争发生的原因，发点脾气对战争会不会起点影响呢，我们很难说，但根本的原因，为什么会发生一场战争，那有它本身的规律，如民族矛盾啦，阶级矛盾啦等，那是内在的原因；至于皇后发了一点脾气，也可能在某些情况下起点影响，也不过是诱因，用我们的话说是导火线。照霍尔巴赫的讲法，皇后发脾气是一场战争的原因，甚至于说希腊的气候是产生大文学家荷马的作品的原因。气候对一个地方的文化是否有些联系，不能说一点联系没有，但是次要的，很不重要的。所以，这个地方他着重区别原因是外在的、内在的，强调内在的原因。那种把一个小小的事件，一个外在的刺激说成是某一件重大事情发生的原因，他说那就象阿拉伯的花朵在一个很细的茎上长了一朵大花（细茎长大花）。凡是用一个很细小的不相干的原因，去说明一个具有深厚影响的一件事情，这就有如阿拉伯的花朵一样，细茎长大花。这是讽刺把诱因当作是根本的原因。那么事物的最根本的内在的原因是什么呢？他说是“绝对精神”，在《逻辑学》里来讲是绝对必然。因任何有限的东西，你要说明它，说到最后，最根本的还是整个全

体，而无所不包的全体就是绝对理念，内在精神，他说只有用内在精神才能说明事物发生的最根本的联系。他这种说法合理的地方，在于是要用事物的全体来说明一个现象的产生，不能片面抓住某点点联系来说明那个事物产生的原因，而应在所有联系中抓住哪些是内在的，哪些是外在的刺激，这是他合理的地方，错在认为最后有个精神性的东西。这里我们联系新黑格尔主义来谈这个问题。

新黑格尔主义不区别内在原因和外在原因，只笼统讲普遍联系，藐视黑格尔思想，实际偏离了黑格尔思想。只讲普遍联系，其结果陷入了神秘主义。美国的布兰夏德就强调世界上随便一个东西A和任何一个东西X都可发生内在的联系，至于这个联系是否本质的、起决定作用的，他不管。这样一来，要说明一个事物的产生，随便抓着一个遥远地方的某个现象，都变成了当前某件事的原因，那就成了笑话，成了神秘的，也是不可能的。我们今天之所以能说明一个事物，就是抓住了它的一些本质联系，至于外在因，甚至于连外在刺激都说不上，是微不足道的。新黑格尔主义比起老黑格尔主义倒退了很多。

交互关系 是整个客观逻辑的最后一个范畴。黑格尔认为世界上的事物彼此发生关系都不是直线式的，不是甲的原因是乙，乙的原因是丙。他反对这种直线式的因果关系，反对这种直线式的说明事物方法。事实上世界上的事物都不是直线式的发展，都是交互作用，你作用我，我作用你，你影响我，我影响你，不是直线式的甲由于乙，乙由于丙，丙由于丁那么单纯。是甲作用于乙，乙又作用甲，凡是有作用就有反作用，交互作用如何来的呢？就是因果并不单纯的老是原因作用于结果，他说结果也作用于原因，这样就变成交互作用。因果表面

看起来，因好象是前提，果是后果，是前提产生出来的，实际上因、果也是互为前提的。没有因固然没有果，没有果也谈不上因，所以这样分析就进一步得到了一个交互关系。他认为交互作用是客观逻辑的最高的范畴，这个看法意味着说明客观事物，最后的说明要通过交互作用来说明，把交互关系摆在客观逻辑的最后，列为它的最高的范畴，意思是说明客观事物，最终要通过交互作用来说明世界。这个思想是对的。恩格斯在《自然辩证法》里讲：交互作用是事物的真正的终极的原因，我们不必追索到更远的地方。世界上的事物，你要说明它，不能说在实体以外，在世界以外，再去找一个上帝来说明，不要到更远的地方，就是事物以内，就用事物本身，就用事物本身的交互作用的关系来说明就行了。恩格斯这个话的意思主要是强调不要再在世界以外去找原因，事物的原因就在事物本身，就在事物相互作用里面。恩格斯这个话也是联系斯宾诺莎来讲，斯说："实体是自由的原因"，也是强调不要在宇宙之外去找原因，那就成了唯心论成了形而上学。黑格尔之所以把交互作用放在客观逻辑的最后一个范畴，意义就在这里。恩格斯等于揭示了黑格尔的交互作用范畴在认识论上的深刻的意义。不过单纯的交互作用是不对的，列宁在《哲学笔记》里指出单纯的交互作用等于空洞无物，你仅仅用这个说明那个，用那个说明这个，就等于空洞无物。表面看来恩格斯和列宁好象相互矛盾，实际并不矛盾。恩格斯是从要说明事物，只能讲事物本身的联系，事物本身的相互作用去说明，不要到遥远地方在事物本身以外去，但单纯用相互作用去说明也不够，列宁的意思是指事物相互的作用联系很复杂，应分清主次，本质与非本质，什么是决定的，什么是非决定的作用，要不然，你作用我，我作用你，主次不

分，就这样，你用甲说明乙，为什么有甲，因为有乙，为什么有乙，因为有甲，这不完全是同语反复，空洞无物吗？列宁就是指的这个意思。列宁与恩格斯的话并不矛盾。也就因这个缘故，黑格尔认为单纯用相互作用来说明也是说明不了事物的，不过他是个唯心论者，最后他归结到要用概念来说明事物。他自举例子，如斯巴达的制度和风俗习惯之间，我问为什么产生斯巴达的制度，你说是斯巴达的风俗，为什么产生斯巴达的风俗，你说是因为斯巴达的制度，这样循环论证，能否说明斯巴达的制度、风俗如何产生的呢？就这点讲，他看对了。但他又强调必须用斯巴达的民族精神来说明它的制度、风俗习惯。这当然是唯心论。那有一个空洞的民族精神呢？但就不仅仅停留在相互作用上，把相互作用的两个力量当作平行的，不分主次，要在全体中间分别那些是主要的，那些是次要的，那些是根本的，那些是非根本的，他还是很深刻，问题是他把最后的那个了解成为一个民族精神，了解成整个绝对理念，把这当作是说明一切的原因，那是唯心的。

从相互作用怎样过渡到《概念论》？他说相互作用这个范畴，已经快要走进《概念论》的大门了。这是什么意思呢？这又要联系到《有论》、《本质论》、《概念论》三者的区别和关系来说。《有论》里所说的东西是直接性的，《有论》里对立的那些范畴，也有矛盾，也互相联系，那个矛盾对立是隐藏着的，没有明白地表现出来，从我们认识的角度来讲，我们只认识到一个事物的直接性，至于这个事物和那个事物，这个范畴和那个范畴，它们彼此的对立，彼此的矛盾是隐藏着的。到了《本质论》里面，概念、范畴的矛盾明白地表现出来了，成双成对地出现。也可说《有论》里的范畴也是对立、矛盾，按说也是

成双成对，但那是隐藏在背后的，我们还未认识到背后，却只是认识到直接性的东西，谈不上成双成对，那个成双成对对立，矛盾是隐藏在背后，从我们的认识来讲，只认识到直接性的东西。谈不上成双成对。成双成对、对立、矛盾都只是在背后隐藏着，到了《本质论》里面，就是明明白白地都是一对一对出现的(概念、范畴)，但是《本质论》里面的这些成双成对的范畴，是相互依存的，又是彼此独立的，肯定和否定彼此是独立的又是相互排斥的，相互依存但又相互排斥，上排斥下、下排斥上，各有各的独立性。那末《本质论》的范畴，从开始进展到相互作用时，就是两个范畴的独立性越来越少，同一性越来越强，越来越明显，这样一个过程。在《本质论》里的范畴，整个来讲，一对一对的范畴彼此都具有独立性，但这两个具有独立性的范畴，在《本质论》里它也有个运动过程，也有个由低级到高级的过程，这个由低级到高级的过程，就是对立的两端。比如肯定、否定、上和下，独立性越来越小，彼此依赖的性质越来越强，用他的话来讲，就是同一性越来越强，这么样一个过程，就是《本质论》越到后来同一性越强，越在《本质论》前面的范畴，同一性越小，而"交互作用"这个范畴是最能表示对立的两个范畴的同一性的范畴，在《本质论》里，交互作用最大限度地显现了同一性的这个范畴。《本质论》里的范畴，既对立又同一，同一性、对立、矛盾是贯穿始终的，但是同一性也可以说在《本质论》前面的那些范畴里还不明显，越是到后来，特别是到了交互作用这个范畴，这个同一性就最明显地表现出来，为什么呢？他说交互作用就是明白地说明对立的两个范畴是互相作用的。交互作用这个概念，在客观逻辑范围里最充分地说明两端的同一性，把两端的同一性最大限度最明显地表现出来，所以它是客

观逻辑里的最高范畴。而《概念论》不同于《本质论》就在于概念是唯一的，完全是对立双方的同一，《本质论》里对立双方总还具有独立性，《概念论》里把具有独立性的双方合二而一了。黑格尔就是主张合二而一，就是主张对立双方合二而一的。而在《本质论》里未达到这一步，但从交互作用这个范畴以往，就接近对立双方要合二而一了，所以他说交互作用这个范畴就要进入《概念论》的大门了。因《概念论》的特点就是讲对立的双方合二而一，而《本质论》的范畴尽管也是互相依存，也有同一性，但是还没有绝对地合二而一，还未合成一个概念，只是到了交互作用，独立性小到最大限度，同一性大到最大限度。所以，他把交互作用看成是进入《概念论》的大门。他说这以前（包括交互作用），整个客观逻辑都还只是一种必然性的王国，因它未进入精神性，进入思想概念。在他看来，自由属于精神性的东西，没精神性的东西还只是有必然性。所以，他说到了交互作用也就快要由必然王国跨进自由的王国了。所以交互作用这个范畴，他认为也是一个由必然王国进入自由王国的一个门槛。他说交互作用将能把自由和必然结合起来，它带有《本质论》里范畴的特点，就是双方还是对立的，但又具有把对立双方合二而一的特点，所以交互作用，正好就是要把自由和必然交互地结合起来。于是他在讲这个地方时，就拚命地批判那种把自由和必然割裂开来的思想。他说自由和必然总是结合在一起的，只有没有经过理解的必然性才是盲目的，经过理解就到了《概念论》了。理解这个字在这里是概念那个字的动词，只有经过概念洗礼的，经过理解的那个必然性才是自由的，才不是盲目的；反过来，那个未经过理解的必然性是盲目的。恩格斯很肯定这个话，引了这个话，理解了的必然性就是自

由，没有经过理解的必然性就是盲目的。黑格尔总是强调如果自由离开了必然，也就是说《概念论》里所讲的那些主观思维的那些范畴，如果脱离了前面的客观逻辑，脱离了必然，你那个自由也是盲目的，你那个概念也是空洞的。所以他后面讲概念时，常常讲，我讲概念并不是把前面的《有论》、《本质论》丢开了，那些东西是包括在我里面，只不过我又超出了它的范围。同样的，自由并不是摆开了必然，自由包括了前面讲的客观逻辑里的必然，但是又超出它了。所以这个自由是包括必然的自由，那就到了《概念论》，那才是真正的自由。所以进到了《概念论》时，就真正进入了自由王国。所以我反复强调，底下要讲概念论时，不是讲丢掉前面的《本质论》，另外又讲一个高级的东西。这个高级的东西是包括那个低级的东西的，那个自由是包括必然的，那个《概念论》、主观逻辑，是把客观逻辑包括在里面的。它们的关系，我打个比方，从《有论》进到《本质论》，从《本质论》进到《概念论》，从客观逻辑进到主观逻辑，用他的话说，这不是由一个东西转到了另一个东西，而就是同一个东西的自我膨胀，自我发展。意思就是说，后面的《概念论》是把《本质论》里面的东西包括进去了，还是那句话，自由是把必然包括进去了，所以才是真正的自由。打个比方，就好象滚雪球一样，雪球越滚越大，也就是说真理越来越全面，认识的方面越来越多。我们认识真理也是这样，象滚雪球样，随着实践的过程前进，我们认识的真理的方面越来越多，越来越全面，内容越来越丰富。我们现在认识的真理比几千年前的人认识的东西，内容丰富得多，雪球越来越大，滚雪球越向前滚，并不是把原来的雪丢掉了，而是包括进去了，外面的范围越来越大。列宁在《哲学笔记》里引了一段话："逻辑学的概念前

进的过程，不是由一个东西扭转到了另一个东西，而是在前进中代表它的一切收获物。这就是由一个抽象到具体的过程。”现在讲这个问题是为了说明《概念论》是包括《本质论》在内的，更不用说是包括《有论》在内，不过这里有个飞跃，有个由客观到主观的飞跃过程，这个飞跃过程，就是由必然王国到自由王国的飞跃，但这个飞跃不可把它理解为从一个东西跳到另一个东西，而是把前面的东西包括进去了。就是因为根据这个意思，他才强调我所讲的自由一定是包括必然性在内的，把必然性摆在一边，另外专讲主观逻辑，专讲什么自由，那个自由是一种任性，而任性不等于自由，这其实是最不自由的，只有理解了的必然性才是真正的自由。理解这个字，在这里带有一种包含的意思，抓住了就把它掌握进去了。

第四讲 概 念 论

《概念论》又分三大部分：主观性、客观性、理念。

主观性：概念、判断、推论。

黑格尔说，概念、判断、推论，这是旧的传统逻辑都要讲的内容。他说我讲这部分时和讲《有论》、《本质论》都遇到困难，但两个困难不一样。我建立客观逻辑遇到的困难象在沙漠里盖房子，前无古人。现在讲概念、判断、推论遇到的困难不是这样，因传统逻辑一向都讲概念、判断、推论，房子人家早已盖了，我现在所做的工作是批评旧的形式逻辑，批评传统逻辑，批评这些东西，我要把旧的房子拆掉重新盖房子，所以在这里可以说遇到特殊的困难。传统逻辑对概念、判断、推论只从形式方面了解，把它们看成是死板的，看成形式和内容相割裂的，形式逻辑讲概念、判断、推论，不讲认识的内容，只讲形式，管你的认识深浅，判断的形式都一样。我在这里讲逻辑，讲概念、判断、推论，都是联系认识的内容来讲的。我在讲概念、判断、推论时，里面再细分，深化的过程同时就是认识不断深化的过程。我要把本来死板的逻辑变成活生生的逻辑，给它以火花。意思实际上是要建立辩证的逻辑，要用辩证逻辑的观点来讲概念、判断、推论。所以他说这个困难，比在前面讲《本质论》里，干脆在沙漠里盖房子困难还要大一些。因为这里要清除基地，有批判旧逻辑的任务在里面。

黑格尔到底怎样批评斯宾诺莎？一方面黑格尔对斯宾诺

莎作了唯心主义的理解，另一方面他又认为斯宾诺莎的实体观念还不够唯心似的，精神性不够强，听起来似乎有点矛盾。

他在《小逻辑》里集中谈了这个问题。他把斯宾诺莎确实是当成一个唯心论者来理解，因他说斯宾诺莎还是承认有上帝。我们是把斯宾诺莎的上帝了解为自然的另一个名称，他那个上帝不过是自然的一个别名，完全是作唯物的理解。黑格尔不是这样理解。他在《小逻辑》里讲，他的哲学不仅不否认上帝，并且承认上帝是唯一的真实的存在，还是把它当作一个上帝，不是把它当作为一种自然。他还说，说他是泛神论不见得对，也可以把他叫作是泛神论。从这些句子就可以看得出来，他对斯宾诺莎还是作了一个唯心主义的理解，但是作唯心主义的理解，不等于他把上帝实体那个观念的精神性承认得很高，这个黑格尔说得很明确，他说他那个上帝是没有人格的（《小逻辑》320页），不是象基督教那样是有人格的，完全是一个有人格的，有自觉的意识、精神这样一个东西。可见黑格尔就觉得斯宾诺莎的上帝或实体没有提高到有人格的地步，那就是说精神性不够，这完全是可以这样看的。泛神论不等于有神论，简单地说，一方面把他作了泛神论的理解，那是作了一个唯心主义的理解；另一方面还觉得他只是个泛神论，还不够象基督教那样的有神论，把上帝提高到有人格的神，没有提高到这一步，所以这两个不冲突。另外从他批评斯宾诺莎，说他那个上帝是没有人格的这点来看，黑格尔心目中似乎也意识到了斯宾诺莎的那个实体的唯物主义的成份。他没有这样说过，这是我们来看。因为他嫌那个实体精神性不强。

第二个问题，实体如何理解。我昨天讲的时候，都是把黑

格尔的实体作为整个世界的唯一的整体那样来讲的，就是整个世界，它自己就是自己的原因，它不是被另一个超乎实体之外的东西产生的，"它自己就是一个无所不包的整体，只能用它自己说明它自己。这样一个实体观念，按说整个世界只有一个实体，不应有多种多样的实体。可是我昨天讲的时候，讲了这个话，树的实体是植物，人的实体是动物，这就好象世界上有多种多样的实体，好象有两种实体的概念。要说明一下。

黑格尔在这个问题上也是比较混乱的。他在绝对关系里讲的实体关系就是我昨天讲的那个世界整体，所以他才在这儿批评了斯宾诺莎。如果讲的是多元论的实体，那就扯不到斯宾诺莎头上去。只有把世界了解为一个整体，这个实体的概念才可以联系到斯宾诺莎实体的概念。所以，这个地方确实是指的那个唯一的实体。相当于这个唯一的实体对面的那个范畴——偶性，这个偶性，大体上相当于个体的事物，但是不等于就是斯宾诺莎的样式。因斯宾诺莎的样式是联系到他的实体观、属性一整套的学说而来的。所以他那个样式虽然也是指的个体的东西，但是和整个学说体系分不开。而这个地方讲的实体和偶性是两个对立的范畴，所以只能说相当于斯宾诺莎的偶性，不等于说就是斯宾诺莎的偶性，只能说大体上相当。这是对实体的一种理解。

除此外，黑格尔在别的地方也常常用实体的观念。这个实体观念就不是指客观世界的整体，而是同一种类的事物，就它们作为一个种类的事物的独立自存来讲，是一个实体。如植物是一个实体，但在它和别物发生关系时会表现一些特性，这些特性就是偶性，不发生关系时，特性表现不出来，是偶然的，所以说是偶性。如黄金的实体性是金属，这个地方的实体就相

当于这个东西的本质。（如这棵树，它的本质是植物）至于它别的一些特性，是金属和别的东西发生了关系就产生一种特性。如金属是可以传电的，金属是个实体，金属和电发生关系就有导电的特性，所以导电就是它的偶性。这里用的实体的观念，就不是一个唯一的整体，这样来讲世界上就有多种多样的实体。这样的实体和偶性的关系，都是指某一个种类的事物，它和别的事物发生关系所表现出来的特性。因此，西方搞黑格尔《逻辑学》的人，在研究他的实体观时提出黑格尔对实体究竟怎么个看法，实体究竟是一元的还是多元的。芬德莱说黑格尔讲的实体是多元的，反对唯一的实体。我倾向于黑格尔关于实体的理解有两种。

主　观　性

概念　黑格尔首先强调我这里讲的概念不同于一般人所说的概念。一般人一说到概念就采取一种轻视态度，往往说这么一句话：唉，这事情不过是概念而已。说这个话时就是轻视概念，就是把概念和实在的东西、具体的东西、感性直观的东西对立起来。好象概念不是个实在的东西，不包括感性的具体的东西，不包括实在在内，比实在更不实在。实在呢是实实在在的东西，概念呢是不实在的东西，是个虚幻的东西，所以说这不过是概念而已。黑格尔接着说，这样来了解概念，是对概念作了抽象的理解。这个是把具体事物里面的多种多样的特性进行抽象的分析的结果。一个具体的事物，它是多种多样的特性的一个有机的统一体，采取这种概念的观点的人，就是把那个多种多样的特性中的很多特性撇开，专把其中的某些特性，某些共同点抽取出来，使得抽取出来的某些共同点和原来与它有联系的特性割裂开来。这样一来，本来是实在的东西还

是保持原来的样子在那儿，然后，他脑子里另外构成了一个仅仅存在于脑子里的概念。他说这样得来的概念，当然是不实在的东西。实在的东西总是一个多样性的有机统一体。你这样的抽象概念是普遍性离开了特殊性，可是实际的世界里总是普遍和特殊的东西的有机统一，决没有只是个普遍性而没有特殊性，只有在你脑子里面抽出其中的某些特性自己构造一个抽象概念，那种概念只能存在于你脑子里面，这种概念的确和实在的东西是对立的。对这种概念可以叹口气说，不过是个概念而已。

黑格尔说我所讲的概念不是指的这个概念。他也肯定那样的概念我们认识时是需要的，但黑格尔所讲的概念比这高级。他说，我所讲的概念是事物的真理，是事物的本质性的东西。那个概念是虚幻的东西，怎么构成事物的本质呢。我讲的概念相反，是包括实在的东西在内，包括了还要超出它，既包括实在的东西，包括感性中的个别的东西，但是它还不止是它，而且还是它们的真理，它们的根据，是它们的核心、命脉。我所了解的概念是这个东西，是具体概念。这样了解的概念不是和具体的东西脱离开来的，是包括了多样性的，这个概念是多样性的同一体，这个同一体是包括了多样性的，而不是离开了多样性。也就是说，这个普遍性是包括了特殊性的，而不是和特殊性分开的。所以，这样的概念就是事物的真理之所在。也就是说多样性的同一是事物的真理之所在，是事物的本质。一个东西多样性越不同一，表明它越不是真理，多样性越同一，同一的面越大，那就越是具有真理性。什么叫概念，概念就是多样性同一的东西，对立的同一，对立面的合二而一，对立面的一个同一的整体。越同一就越具有真理性，越不同一就越不具

有真理性，越是片面性。所以这个概念就是事物的核心、命脉和真理。就黑格尔强调要事物越是同一才越具有真理性来讲，我认为这是合理的，是对的。他的错还是错在把多样性的同一看成是他所讲的客观概念，这是他的唯心主义所在。但有其合理处，就是认为事物的真理都处在它的多样性的同一之中，离开了多样性的同一性谈不上真理。零零碎碎的，你是你，我是我，互相排斥，互相对立，没有同一性，彼此都是片面的，没有真理性，就这点讲，这个道理还是很深刻的。(《大逻辑·概念论》的总论里面讲的，也就是列宁的《哲学笔记·概念总论》的第四面)因为他把概念理解为具体概念不是抽象概念，所以他就认为概念有三个环节：普遍性、特殊性、二者的同一一个体性。

所谓普遍性就是多样性中的同一，所谓特殊性就是同一中的多样性，世界上任何事物都是这两者的同一体，都是普遍和特殊或者说是多样性和同一性这两者的结合，就叫个体。世界上任何个体的东西，你要去分析它，都是这两者的结合，都有它的普遍性，都有它的特殊性。其所以有这三个环节，首先是要把概念作具体的了解，而不是叹口气说，这不过是概念而已。如果是指那样一个概念，普遍性就只是普遍性，根本不包括特殊性，就谈不上这样三个环节。只要是具体概念，就都有这么样三个环节。所以具体概念，内容总是无比丰富的。因此，我们在认识中间，就要把具体概念表述出来，看看具体概念所包含的内容究竟是些什么东西，我们的认识达到了最高峰就是得到具体的概念。黑格尔《逻辑学》的最高的范畴，也可以说就是概念。整个第四讲讲的概念总起来说也就是《逻辑学》的最高阶段。底下再一步步的讲概念、判断、推理，主观概念，客观概念，什么理念，这不过都是在概念里面进行分

析，都是分析概念本身的内容。整个《概念论》讲来讲去都是讲的概念。所以，总起来说，《概念论》也可以说就是整个《逻辑学》的最高峰。具体概念的内容无比丰富，那末，我们怎样去把概念的内容表述出来，这就要通过判断。

判断 就是对概念的内容的陈述，这跟形式逻辑关于概念和判断关系的论述不一样。因形式逻辑只讲思维的形式，撇开内容不讲，在它看起来，判断就是两个概念的结合。他这里讲的，形式还是要的，不是根本否定形式逻辑，而是更深刻一步要从人的认识过程来讲概念、判断、推理之间的联系，说明三者之间到底有怎么样的有机联系。照他这样一讲，判断实际上跟概念是一回事，把概念的内容明白地表述出来就成了判断，是概念的自我分化。所以他说判断是什么呢？是概念的内容的自我分化，就是概念自己发展的结果。这样就把概念和判断中间的必然联系，从认识的角度把它表述清楚了，形式逻辑不管这些。如玫瑰花这个概念，玫瑰花究竟是什么，你就要把玫瑰花的具体概念，这一个具体东西里面所包含的各种内容把它明白地发挥出来，这一明白发挥出来无非是下下判断，说玫瑰花是有香味的，这就成了个判断。所以判断实际上就是把多样的同一的整体，把具体概念的内容一步一步地把它表述出来，所以他说判断就是概念的自我分化。这是他从概念到判断的过渡，他是这么讲的。下面再看他对判断的分类，他是按认识的过程的深浅来分的。共四种：

质的判断（相当于《有论》），反映（或反省）的判断，必然判断（相当于《本质论》的范围），概念的判断（相当于《概念论》）。

a、质的判断 这个质指《有论》里的质，量度的质，不是指本质的质。就是只认识到事物的质的一面，这时的认识还很

粗浅，只是对事物的质下了个判断，如黄金是黄色的。这个谓语的内容不过是对主词的各种内容中间的一个最粗浅的方面，最粗浅的特性下了一个判断。你看光说一个黄金是黄色的，这个认识是很初步的，至于它是金属，可以传电等，这些判断都还未下，只是认识到它的表面的质的特点。这种判断表明你的认识还是很初步的，认识只停留在直接性方面。所以说相当于我们认识的《有论》的阶段。

b、**反省的判断** 这个不是只认识到表面的直接的质，而且还把它放在和别的东西的关系中来认识。如黄金是有用的。这个时候就是把黄金和人的关系联系起来考察。又如玫瑰花可以治病，这就和人的健康两者间的关系联系起来考察，下了个判断说玫瑰花是有用的。这种判断就相当于反省的判断。

c、**必然的判断** 如：玫瑰花是植物。这个判断就是必然的。凡是玫瑰花必然是植物，这就涉及到实体那个概念，这个判断也可叫"实体性的判断"，就是能够认识到一个东西的实体。实体粗糙一点说就是本质的意思，就是认识到一个事情的本质了。或说黄金是金属，这种判断就是必然的判断。这两种判断都相当于《本质论》，并进展了一步，不是停留在认识到事物直接的一面，而且是认识到事物的直接的背后的间接的方面，表明我们的认识已经认识到间接性，而不是停留在直接性。

d、**概念的判断** 如玫瑰花是美的，或这个朋友是个真正的朋友，这个艺术品是个真正的艺术品，这个人是个好人，那个人是个坏人，反正是从真善美这样一个价值的角度去判断这个主题，这个就叫概念的判断。他认为下这个判断那是最高的判断，认为这个就是认识到事物的真理了，认识到事物的核心、

命脉、实质。为什么是认识到事物的真理呢？这个又要联系到“凡是实在的都是合理的，凡是合理的都是实在的”那个命题。这个人是个真正的朋友，为什么是个真朋友，那个人为什么是假朋友呢？就是因为这个朋友的行为合乎友道的概念，他能同舟共济，甘苦相共。到你能用真假、善恶、美丑去下判断，表明你抓到了那个事物的核心。因他认为概念是事物的核心、命脉、真理。具体概念是事物的核心、真理，不是抽象的概念。你能对一个艺术品下判断是真正的艺术品，这表明你对什么是艺术品，它的概念，真理，你掌握了。从一个角度讲，确有一定道理。叫一个没有艺术修养的人，下个判断说，这张画是个真正的艺术品，这个判断是不容易下的。叫一个外行人去评价，可不敢随便去评，原因是未认识什么是真正的艺术品，什么是假艺术品，下不了这样的判断。到你能下概念的判断时，表明你确实认识到了一个事物的核心，艺术的核心，友道的核心，认识到真理。

从他对四类判断的划分里，我们可清楚看到他这个划分法，不是就判断的形式讲。如果就形式讲，玫瑰花是红的，质的判断；玫瑰花是有用的，反省的判断；玫瑰花是植物，必然的判断……一个比一个高，概念的判断最高。高低的标准是什么？表明我们对于那个主题，那个对象认识的程度越来越深入。所以，他才分了一个高低。如一个小孩对事物的认识很粗浅，开始只能说红玫瑰花是红的。你要他下个玫瑰花是植物的判断，那要到高小、初中才有可能。至于说能下一个这个朋友是真正的朋友的判断，那表明这个孩子简直是阅尽了人世的沧桑，看到了很多好朋友、坏朋友，他才能懂得哪个是真朋友，哪个是假朋友，那就真了不起。所以从质的判断到概念的判断，

都是看那个判断的那个谓语或者说宾词，看它的认识的内容所表示的深浅来划分判断的高低。他这种划分法，就它表示一个认识的深浅程度来讲，这个判断的划分的意义是很深刻的。而且从他对判断的分类里面又一次可看到黑格尔的整个《逻辑学》的概念的排列、序列，从第一个到最后一个，大体上来讲，是一个表示人类认识的高低，这么样一个阶梯，越往前走表明人类的认识越处于一个低级的阶段，越往后走表明人类的认识越处于一个高级的阶段。所以，他这个判断的分类，更能说明整个《逻辑学》的概念的序列是按这么样一个顺序排列的，更能够说明他的《逻辑学》里面的认识的辩证法。但这个分类还是有他唯心的方面。他总是认为概念是事物的本质。我刚才讲一个人下一个判断说，这个是真艺术品，那个是假艺术品，觉得这也有道理，这并不等于说是要把概念看做是第一性。艺术品的本质，它是客观存在的，至于我们对这个客观存在着的艺术品的本质在我们的头脑里有所反映，得到一个艺术品的概念，那个艺术品的概念是第二性。而他还是把那个反映客观事物的本质的概念当作是最根本的，这就是他唯心的地方。但其中合理的地方，就是确实是要认识到了事物的本质，才表明我们的认识达到了深刻的地步。

推论 任何判断，你仔细加以分析，一个判断是怎样得来的，它都和推论分不开。比如说这个玫瑰花是有颜色的，这个判断，实际上也可以是从一种推论得来的，一个判断也可以是推论中间的一个结论。这样，他也就把判断和推论从内容上结合起来了。所以从概念到判断、到推论中间都有必然的联系，不是一个死板、平列的东西，都是从认识的角度把三者统一在一起。

推论也分为几种：质的推论，反省的推论，必然的推论。

质的推论 如这朵玫瑰花是粉红的，粉红是一种颜色，这朵玫瑰花是有颜色的。中词是粉红，他说这个判断里面的中词只是取了那个主词里面最粗浅最表面的一个特性。玫瑰花有很多特性，粉红是其中最粗浅的特性，是一个质的特性，这种特性却是具有偶然性的。取的中项不一样，结论可以不一样，中间没有什么必然性。

反省的推论 分三种：

1、**全称的推论** 凡人皆有死，某甲是人，某甲是要死的。这里面的中词是人，有死是个普遍性的概念。凡人，人是有死的东西中间的一部分，宾词——有死的外延比较大，植物也会死，人跟死中间是它的一个重要的特性，不是一个表面的。人跟死的联系就具有必然性，具有本质性联系，比质的推论进了一步。它能把事物的重要的特性认识到。这种全称推论有个缺点，大前提预先就假定了结论。为了要弥补这个缺点，要论证大前提，就必须进展到归纳推论。

2、**归纳推论** 就是论证那个全称推论里面的大前提。归纳推论和全称推论有必然的联系，为了论证全称推论就必然要有归纳推论。归纳推论也有缺点，就是进行一些个体的罗列，可是这种罗列永远不会完全，这就是它的缺点。真正讲起来，这样得到的类比结论不是很可靠的。如何办，就要进展到类比推论。

3、**类比推论** 就可以跳出那个只是到现在为止的经验的范围。归纳的推论老是限制在迄今为止的范围，类比推论可以跳出。他说，到现在为止，星球都是遵循着运动的定律在那里运行着，由此类比到将来新发现的星球也许也是会遵循着运动的定律运行，这就是类比。优点是跳出了迄今为止的范围能推测

将来。但类比推论可以是正确的，可以是不正确的，也没有必然性。总起来，反省的推论却是要求讲必然，比质的推论要进展一步，但是这些一个个讲起来都有缺点。类比可以对，可以不对，类比不是必然的。因此，必然要进展到第三种推论。这个第三种推论才真正是必然的推论。反省的推论是要求达到必然性。全称推论虽有必然性，但这种必然性，大前提已假定了结论；归纳推论根本不能超出迄今为止的经验范围；类比推论也不是必然的。所以整个讲反省推论，是要求达到必然性，但并不能真正的有必然性。

必然的推论 从纯概念出发抓住事物的本质，由这一类的事物的本质推论到这一类的事物必然有某些本质的特性，你抓住了那个事物的本质，就推论到那个事物必然具有某些特性，这些特性是那个事物所必备的。如你抓到艺术品的概念，知道什么是艺术品，就可推到一切艺术品必须具有某些特点。那末有限的东西的必然性总是相对的，有条件的。而只有无限，那个绝对理念，或具体概念，那是事物的真正的本质。只有从那个出发，进行推论，这样的推论才具有绝对的必然性。所以，真正的必然的推论，他说就是从纯概念推论出客体，这种推论才叫必然的推论。列宁在《哲学笔记》中说这简直是胡说八道。他讲必然的推论，主要是为了讲从纯概念推论出客体来。这个地方联系到他对康德的本体论的证明的批评。康德在反驳过去的形而上学关于上帝的本体论证明时，举例说，如果从概念出发就可以证明存在的话，那末我口袋里即使没有一百元，但我说我有一百元的概念，难道说我有一百元的概念就等于我口袋里有一百元的存在吗？康德认为不能从概念推论出客体来。黑格尔现在的观念，必然的推论，恰恰是讲要从纯概念推

论出客体，所以黑格尔一定会反对康德对于上帝的本体论的证明的驳斥。黑格尔说，你康德用这个例子太浅薄了，谁也不会傻到我脑子里想到有一百元，我口袋里就能够有一百元，我也不是这样讲法，谁会那末样去讲呢。他说，你的举例是指的有限的东西，有限的东西的概念和有限的东西的存在，确实是两回事。现在我们所讲的上帝这个概念，可不是个有限的概念，上帝的概念是一个无限的整体，根本不能用你那个比喻驳斥。我们所讲的从概念推论到客体，这个概念是指的无限的整体，用上帝这个词也可以，这个上帝是个无限的整体。这个概念既然是一个无限的整体，那必然是有这个东西，这个概念本身和存在是合而为一的。无限的整体的概念，在他看起来是必然有的，必然有一个无限的整体，他用这么样一个论证去反驳康德。黑格尔这个讲法貌似有道理，好象他把有限的东西和无限的东西一区分开，好象他就把康德驳斥掉了。黑格尔对康德的驳斥是唯心的也是形而上学的。在他脑子里总觉得有一个无限的统一体，这个统一体是最终的封闭的东西。他认为这个东西是存在的，认为这个东西既然是无限的整体，它就必然有这个东西。其实按辩证唯物论的角度来讲，这也是不科学的。应该是没有一个最后的封闭的同一的整体。这个同一的整体，我说也是在人类历史的不尽发展的长河里面实现的，永远不会有止境的，永远不会有一个什么无所不包的最后的同一的整体这么样一个概念。同一性总是个敞口的，不断地向前发展。那末黑格尔所讲的必然的推论，要从纯概念推论出它必然是存在的，他这里所讲的纯概念也是指那个无限的整体那个概念。因他认为他所讲的纯概念，也是具体概念，那具体概念是多样性的同一，所以他认为必然包括得有客体在内，这是他的逻辑，听起来也好象有道理。

问题是他这个纯概念，最终是一个无限的整体，也就是圆满的上帝的那个概念。而我们认为没有一个最终的那么样的东西。所以，列宁说你这是胡说八道。黑格尔基本上还是赞成那种对于上帝的本体论证明的，不过他的说法比笛卡尔他们要高明一些。但是从我们的观点来看，这种证明的方法也是错误的，唯心的。

客　　　观　　　性

主观性里讲的是要改造形式逻辑对概念、判断、推论的看法。客观性实际上讲的是机械观和目的论。在对客观性分类之前，也对客观性作了个总论，主要是谈反对康德。

在黑格尔看起来，主观性和客观性是个对立的同一。康德恰恰是把主体和客体对立起来，把物自身看做是在彼岸世界，我们所认识的只是此岸的现象，现象和物自身是根本对立的。黑格尔认为这种哲学是二元论。黑格尔主张主体和客体统一起来。他所讲的概念论里，这个概念里既有主观性也有客观性，也就是主客两者的统一。为什么讲概念时，先讲主观性，后讲客观性，然后又讲理念。这个理念就是主观和客观的同一，理念也就是概念。把这个概念分成为两个方面，一个是主观性，一个是客观性，然后这二者的同一就是理念。所以理念也就是指的概念。说来说去，他这个分法也是表明他在强调概念里包含有两个成分，一个是主观性，一个是客观性。但这二者有一个主次之分，就是主观性具有统摄的力量，主观性是主导的，客观性是从属的。一方面是两者不能分离，一时一刻不能是分离的，没有一个离开客观性的主观性，没有一个离开主观性的客观性。但是主观性是主要的。在他看起来，主观性是客观性的东西的命脉，是它的真理。如果离开了主观性，他说那个客观性就是黑暗的，就没有灵敏性；另外如果光有主观性，没有客

观性，那这个主观性也是空洞无物的，是虚幻的。所以两者都不能分离。但是主观性是起主要作用的。实际上讲的还是思维和存在的关系，思维起主导的作用。

客观性又分了几个环节：机械性、化学性、目的性。他这个分法，为什么把机械性放在前面，化学性放在中间，目的性放在后面，放在最高？还是根据他一贯的思想，他总是认为越是客观的，他的客观和主观越是不能分离的。但是又有一个等级，越往下客观性的成分越多，主观性的成分越少；越往上走，往高级阶段走，主观性越强，客观性越少；越往下真理性越少，越往上真理性越强。总之，是精神性越强，思维性越强，就越具有真理性，也越具有同一性。因在他看来，靠精神才能同一，越是片面，越不同一，就越不具有精神性，就越不具有真理性，这是他的一条根本的原则。所以，从客观性越来越往主观性这一方面走，就表明真理性越来越强，越是由非真理性走向真理性，那末这个客观性，也就是讲客体，客体的发展过程也是一个由非真理性到真理性的过程。因此，也就是由客观性逐渐地增强主观性的过程。所以越是机械性，就越没有真理性，因为它越是客体的那一方面，一点精神性没有，专门是机械的东西，机械的东西就没有什么真理性。到了化学性就不同了，再进一步到了目的性，那精神性就越强了，主观性就越强了，就越是走向真理了。所以由机械性、化学性、目的性是客体由低级到高级，由非真理性到真理性，由存在到越来越走向思维的过程。简单一句话，就是由客观走向主观的过程。机械性完全是客观性，没有什么精神性，相对的来说，到了目的性，就完全变成了精神性的东西了。所以，由机械性经过化学性到目的性是一个由客观又回复到主观，越来越回到主体内部

来了这样一个过程。

机械性 只有外在的关系而没有内在的关系。事物和事物，这个东西和那个东西之间只有一种彼此外在的关系，而没有内在的有机的关系，这个就叫机械性。他说这种机械性是最缺乏精神联系的东西。因此，他对于自然界的看法也是这个样子，越是无机界，在他认为就越没有真理性，也就是因为越没有精神性。越往有机界走，就具有精神性，越具有内在联系，对整个自然界他是这样看，他甚至用我们的学习方法来作例子说明问题。比如我们要学一个东西，只知道把一些材料堆积在一起，而不知道把你所学的东西贯穿起来，联系起来，找出各种观念的内在的联系，简单说，就是死记硬背。他说这就表示你的学习只是停留在机械性的范围之内。真正要学习一个东西，必须要进一步，要找出你所学习的对象的内容、实质，也就是要找出它们内在的线索，内在的联系，这样才不致于停留在机械性的阶段。从他这个例子也可以知道他为什么把机械性摆在一个低级的阶段。他说机械性是既不能了解自然，更不能了解精神现象。用机械的观点去了解精神现象是不可能的。一个精神的现象你都用机械的观点，力学的观点，用量的的观点，专门用一种外在的关系去说明复杂的精神现象，那是怎么样也说明不了的。此外，他讲不仅不能了解精神现象，而且连自然界也不能了解，因自然界也不是仅仅用机械的观点所能说明的。简单的位移，那当然是可以的。再进一步，电学、化学、生命现象，这都是自然界都还未达到人类的精神现象。就是这些比人类精神现象还低级的自然现象，你用机械的观点也是不能说明的。这个地方都是强调万事物都是处在一种内在的关系里面，你用外在的关系去说明，永远也说明不了。事物如果只是

处于外在的关系里面，那表明它还只是一种低级的发展阶段。

化学性 指两个东西结合在一起，改变了原来的特性，变成一个新东西。机械性两者之间的关系完全是外在关系。真正说明事物本质的必须到第三个性——目的性，这才是最具有精神性的东西，这才能真正说明事物的本质。他认为在机械性、化学性里，主观、思维是潜在着的。只有到了目的性，这个主观性就完全到了自觉的阶段，这个就是达到了精神自觉的阶段。

目的性 机械性、化学性主要的属于存在的那一方面，也有思维的特性，或主观性只是潜伏着，未表现出来。他说在机械性、化学性里面，概念、思维沉没在外界性中间。内在性都是有精神性的东西，外在性都是没有精神性的东西，所以机械性、化学性都是属于外在性的东西。尽管都是外在性的东西，可是这里面也有概念、思维，只不过是思维、概念沉没下去了，淹没在外在性里面，意思也就是说思维、概念是潜伏着的。这个说法当然是唯心的观点。列宁摘录了这句话之后，以“哈！哈！”二字来讥讽他。

他说目的性就是主观性达到自觉的阶段。前面的两性里，主观性是不自觉的，也就是在自然界里，到了目的性就到了人类精神世界。所以，他说目的性就是主观性达到自觉的阶段。德国的古典唯心论，特别是谢林、黑格尔，他们都认为从自然到人类社会的精神，这个中间，都是一个精神由不自觉到自觉的状态，里面都统率着一个精神，都贯穿着精神性。无论自然界也好，精神界更不用说，本质上都是精神性的东西。不同之点，只不过是自然界是精神处于不自觉状态，到了人类社会，就是精神达到了自觉了。只是一个自觉不自觉的区别，但都是

精神性的东西。这个观点黑格尔是继承了谢林的。所以，他说到了目的性阶段，就摆脱了自然界的必然性，精神得到了解放。好象在自然界，精神不自觉，受到了自然的必然性的束缚。只是到了人类社会，精神完全自觉了，就摆脱了必然性的束缚。

他认为目的性有内在和外在两种。

所谓外在的目的性，就是一个事物没有它自己的目的，而只是被别物当作工具来用，它是为别的事物的目的服务的。这种目的性就是外在的目的性。如用橡树皮做木塞，这并不是橡树本身的目的，这个目的是外来的。这种目的性不能表示事物本身的性质，是一种一般的实用观点，是为人的用途，为人的实用来服务的，它并不表示事物本身性质。

所谓内在的目的性，来之于亚里士多德。亚里士多德有句名言："生命就是有机体本身的目的。"这当然是唯心主义的观点。他认为动物、植物本身都具有将来长成什么样子的目的。橡树的种子有一个内在的目的，就是将来长成一棵橡树，这就是亚里士多德的"隐德来希"，就是那个观点。这种目的叫内在的目的。所以在这里，黑格尔也是一个唯心的目的论。认为这些生命现象都有自己的目的，也就是它将来要长成什么样子，那就是它的目的，那个目的是内在于它本身的。他说这一种目的性就能够说明事物的本身的性质。同样，一个艺术品也是这个样子。怎么样是艺术品，一个艺术品，它也是向着艺术品那个概念发展，用我们的话来讲，艺术品就要符合艺术品的规律。但他是从唯心论的角度来看这个问题，他总是把那个东西的规律说成好象有一个自觉的目的。他认为万事万物都是具有精神性的东西，因此艺术品他就以艺术品究竟应该是个什么样

子，把那个东西当成是它追求的目的。所以他说的艺术品的内在的目的，我们唯物主义地改造它一下，意思就是艺术品的规律，是内在于艺术品本身的。所以这个内在的目的性实质上是指的这么样一个东西，就是指事物的发展的规律。他作了唯心主义的理解，就变成了他所谓的内在的目的性。他分别了这两种目的性以后，重要的意思是为了要强调任何事物都有内在的目的。接着他就讲目的性和化学性、机械性（自然界）的关系。这个关系他分五层意思来说明。这五层意思列宁在《哲学笔记》里都作了摘录。

1．目的性对机械性、化学性来说，目的性是第三者。目的性是前两者的真理，这个真理即根据的意思。这个话再通俗点说，就是目的是自然界的根据，这样的来说明目的和自然界的关系，这是一个很典型唯心论的说法。列宁在《哲学笔记》172页右边说唯物辩证法应倒过来说，应该说自然界是目的活动的根据，不能说目的是自然界的根据。如我们要抱一个目的，这个目的如何来的，目的怎样达到，首先的根据是自然界，根据自然的规律。

2．当目的还未实现时，也就是说当目的还处在一种客观性或直接性范围时，客观的东西还是客观的东西，还是它原来的直接性的本来的样子，没有经过改造达到我的目的，意思就是说还未超出客观性的范围，因还未打上主观性的烙印，那也就是目的还未实现。就是说我的目的是要改造自然界，我还没有改造它的时候，那个客观的东西还是它客观的本来的样子，还就是它原来的直接的样子，所以他说这个时候还未超出客观性、直接性的范围。也就是说目的还未实现。在这种情况下，他说目的是受到外部世界的对立和影响，目的是目的，外界是

外界，两个是对立的。比如门口有块石头，阻挡着我出去，目的还未实现时，就是石头并未搬走，它的客观性、直接性就是摆在那里，这时的客观性和我的目的就处于对立的状态。此时，就是它限制我；如果我将它搬走了，它不限制我。当目的未实现，当它还是客观性地摆在那儿，那它就和我是对立的，它就限制着我，我就受它的制约。列宁觉得这段话讲得好，肯定了黑格尔的这个意思。列宁写道："人在自己的实践活动中面向着客观世界"，依赖于它，以它来规定自己的活动。（《哲学笔记》第200页）客观世界摆在那里你有什么办法，总要受客观世界制约的。黑格尔还是从唯心论的角度讲的，但里面有合理的东西。因他将整个外界的东西都看成是精神性的东西，当目的未实现时，外界的东西总是和我作对。

3．当我们正在实现一个目的时，因目的还未达到又正在要达到，所以这个目的和客观性处在一种外在的关系里，还是一种互相对立的关系，外在的东西还在我之外，荒地还未为我所用，荒地改造得为我所用了，那就完全是处在一种内在关系里面了。目的实现了，主客统一了，就是所谓处在一种内在关系了。所谓处在外在关系，就是主客未统一。所以，这个时候，从一方面讲，目的和客观性处在一种外在的关系。但是因为正在实现这个目的，所以那个外在的东西，也就是机械性、化学性、因果性等，一句话，自然界表现为从属于目的的关系，从属于主观的地位。正在改造沙漠时，那个沙漠现在从属于我。一方面是处在外在关系里面，另一方面我是主体，它是附属的，我是主导的，它是从属于我的。因我正在改造它，我正在改造它的过程，所以它是从属于我的，现在还不能说完全服务于我，但是它是从属于我的，我想把它改造成什么样子，

就要把它改造成什么样子。所以正在实现目的时，一方面，目的性和客观性处在一种外在的关系里面，但是同时，机械性、化学性、因果性，总之自然界又处于一种从属于我的目的，要按我的目的办事，要自然界听我的话，听从我的目的，所谓处于从属的关系就是这个意思。

列宁的话显然肯定了黑格尔这个思想的合理性。黑格尔讲的目的实际上是讲实践这个概念的目的。列宁改造成为：从人的实践的活动的观点来看，客观的因果性表现为次要的，从属的。列宁肯定了在人的实践活动里面，正在实践时，正在改造自然界时，那个被改造的对象，也就是客观的因果性，就是自然界表现为从属于我。

4。目的还未实现时，目的或概念对于机械性、化学性来说，也就是对于自然界来说，还只不过是一个无限追求的它物，还是外在的被设定的。就是我的目的还未实现时，人就要追求这个目的。这时目的对自然界来讲是个什么关系，他说自然界老在追这个目的，比如橡树的种子还未长成橡树时，它就无限在追求，希望它将来长成一棵橡树。自然界的每一个东西都是把理想、概念当作是它追求的一个目的，追求的它物，就是因为目的还未实现。所以目的对于自然界来讲是一个它物，如果已经实现了，目的对于自然界就不是它物了。对于一颗未长成橡树的种子来说，那个橡树对于那个种子还是个它物，还是另外一个东西，还没有成为那个东西，所以它老在追求那个它物。如果追求到了，那个它物就变成自己了，目的达到了。目的还未达到时，目的总不过是追求的理想、概念，是一个它物。所以，这个时候，概念、目的是个外在的被设定的，还是在外边被定下来的。底下还有一句，他说尽管概念、目的是机

械性、化学性的实体或本质，但是机械性、化学性和概念还是处在一种外在的关系里面。他说本来概念是自然界的本质，尽管是这样，概念是客观事物的核心，但目的还未达到，那么自然界和概念的关系就是一种外在的关系。

列宁在这里作了批语，作了一些引伸："人的目的，对于自然界最初似乎是不相干的（'其他的'）。"要想把沙漠变成南国风光，这个南国风光对于沙漠来讲完全是一个它物，是另外一回事，和沙漠是完全不相干的。然后说："人的意识、科学（'概念'）反映自然界的本质、实体，但同时这个意识对于自然界是外在的（不是一下子简单地和自然界符合）。"（同上）这是对黑格尔那段话的引伸。既然自然界和概念处于一种外在性的关系，这就表示人对自然界的认识、反映不是一下子就能达到的。因开始还是外在的，不是一下子主体和客体就吻合起来了，把主、客统一起来了。列宁从认识论的角度作了引伸。

5．机械的技术、化学的技术，反正关于自然科学方面的技术，有一个特性，它们都是外在的被规定的。这个地方所谓外在的被规定的特性，就是因为机械性、化学性还未达到自己的目的。机械性和化学性，它自己有它自己的规律，这个地方的外在的被规定，外在的是指它没有达到精神性，外在的被规定的也就是有它自己的规律。机械和化学的技术，它有一个特性，就是它有它自己的规律，是外在的被规定的，由于有这样一个特性，所以它本身能服务于目的。这个话很有合理的成份。列宁讲，不管什么技术，它之所以能服务于人的目的，就是因为技术有它的自然规律，要没有客观的规律的话，不管是机械的技术，化学的技术，就没有跟它服务的人，没有办法为人服务。尽管黑格尔的这个话很晦涩，是从唯心的角度讲的，但这里

面包括的思想确实很深刻。就是客观的东西为什么能服务于目的，就是因为客观的东西是外在的被设定的，也就是说它有它自己的规律，要没有自然的客观的规律的话，它就无法为人来服务。列宁讲到了这一点，接着就讲："机械的和化学的技术之所以服务于人的目的，是为它的性质(实质)就在于：它为外部的条件(自然的规律)所规定。"(《哲学笔记》第201页)你要掌握不了客观的自然界的规律的话，你就没有办法让自然界听你的话，你就没有办法让自然界替你服务。

这是黑格尔讲的目的和自然的关系的五层意思。

下面黑格尔还详细地描绘了目的的实现的过程。到底目的应该怎样去实现，怎样达到目的，特别是他这里讲的是内在的目的。内在的目的要实现的话，要经过一个什么样的过程。他说这个过程要分三个阶段：主观的目的、工具或手段、已完成的目的。

主观的目的就是指目的还未达到，还只是一个主观的想法。你在实现这个目的之前，总归有个主观的想法，这个主观的想法只是一种可能性，还没有实现成为现实，就是说这个主观的目的没有表现为客观的事物。

工具或手段是第二个阶段，就是要通过工具或手段才能达到，要通过一个过程，所以第二个阶段就叫工具的阶段。他说这个概念，它要实现它自己的目的，它就要把这个对象作为自己的工具来实现，就是说这个概念要使客观的事物为自己所用，也就是我们平时说的利用别人，利用对方，把别人当作工具。我就是把沙漠这块土地变成为我所用的工具，就是把你所要改造的那个对象当作服务于我的目的的工具。也就是利用人家，让人家对象替我服务，这样就叫做把对象当作工具。这个地方，他提出了一个有名的观点："理性的狡计"或"概念的狡计"。

上次我讲质变量变时，讲的“理性的狡计”，那是一个很浅的意思，他只是讲质变以量变为手段，利用量变达到质变的目的。因量变是个逐渐的过程，是一个不知不觉的过程，好象量变质变的事物的背后有个玩弄狡猾的人似的，也就是概念，好象这个概念在背后玩弄诡计，让你这个事物在不知不觉中在那里变化，变到一定的时候，突然来了一个质变，你自己也不知不觉。黑格尔说整个人类社会，整个自然界，背后都隐藏有一个概念、理性，它很狡猾，它自己不出面，它老让世界上有限的事物（人、树、刮风、下雨）出面，概念藏在背后，它装着不插手，好象不干预你，它让世界上各个有限的东西互相矛盾、互相斗争，你打我，我打你，结果就每个个人来讲，就每个个体事物来讲，往往都达不到他自己的目的，斗来斗去也可能会部分地达到某个目的，但经常地来讲都是达不到目的的。你看哪个人他的欲望满足了的？没有一个人说他的欲望能够满足的，他总感觉得目的没有达到。每个个人是这样，每个具体的东西（他从目的论角度来讲，认为任何事物都有它的目的）也是这样。任何事物，只要是有限的东西，它总不可能是最后完成了它的目的的。用人来讲就更好说明了，每一个个人一辈子总感觉得未达到目的，然后就和别的东西作斗争，彼此互相冲突，冲突了半天，结果就每个个人来讲，两败俱伤。可是他说那个狡猾狐狸，你们斗的结果，最后是成全了它。你没有想到你在那儿拚命按照自己的意志办事，结果最后达到的是概念本身的目的，完成了那个狡猾的狐狸的目的。这儿狡猾的狐狸（或理性的狡计）实际上指的是客观规律。意思就是说，有限的东西，互相斗争，互相矛盾，就每个个体的东西来讲，往往是达不到自己的目的，但是最后却完成了狡猾的狐狸的目的，就是说最

后呢还是按照客观规律办事，每个人每个事物都逃不脱客观的规律，是成全了它。它表面上不插手，但实际上却完成了它的目的。（见《小逻辑》395—396页）（参看《历史哲学·序论）

刚才讲理性的狡计都还是指内在的目的。就是一切事物都以概念、理性为它追求的目的，都是从这个角度来讲这个问题的。他所讲的已完成的目的，也就是主客的同一。这个主客的同一，也是指概念玩弄狡计，利用客观事物，把客观事物当作工具就达到了真理，达到主客的同一，也就是达到真理。

除此外，他也讲到了外在的目的，讲到了有限的目的。刚才讲的那个概念，内在的目的，那是一个无限的目的。因为概念、理性是无限的，是整个世界的本质。除此外，还有个外在的目的，就是人利用某一个工具去改造外在的东西，使那个东西服务于我，服务于有限的个人。把橡树的皮剥下来，做成木塞来塞瓶子，这就是一个有限的目的，这就不是刚才讲的那个内在目的。这个问题就更是相当于我们现在所讲的目的。我们所讲的目的就是讲我们人的目的。他的内在目的是客观唯心论的一种目的论，但里面有很深刻的合理的思想，就是认为人类历史是有客观规律的。

他说外在的目的、有限的目的总是要消失的，无限的目的是永恒的。概念、理念是绝对的，那是永恒的真理，那是不会消失的，而有限的目的，他说是要消失的。我们追求一个目的，那个目的总是要过去的，也是永远得不到满足的，就在于他是有限的。所以有限的目的不是绝对合理的，他所谓不是绝对合理的就是不是合乎理性的概念的。有限的目的总是要消失的，可是我们为了达到这个目的，经常要制造工具，然后他说这个

工具往往倒是不消失的。如种地收稻子，填饱肚子，填饱了今天，填不饱明天，目的总是要过去的，但我总用锄头去挖地，为了达到那个目的而使用的那个工具、锄头，它倒是更合理、更高贵、更永久些。目的老是消失了，可是锄头却保留下来了。工具比锄头更精炼些、更永恒些。所以他说，人为了达到支配自然的力量而使用工具，而工具倒比他所要求的目的还更永恒些。于是他说工具比有限的目的更高贵些、更有永恒的价值。列宁看到这段话非常欣赏。客观唯心主义里面确实有很深刻的历史唯物主义思想因素。

目的性如何过渡到理念，目的已经完成了就是主客的同一，主客的同一，就是理念，也就是真理，真理就是主客的同一。他为什么要把目的性作为到达理念、真理的桥梁？为什么不在客观性讲完了，接着讲理念，而在中间来一个目的性？目的性是介乎客观和主观之间，它是客观性范畴的最高点，就是接近真理、理念这个范畴。列宁说，他把已经完成了的目的下定义说这就是理念，就是真理，表明他看到了一个很深刻的东西，即人的合乎目的的实践的活动是达到真理的一个桥梁。要达到真理，即达到他的理念这个阶段，中间要通过一个合乎目的性的活动的过程。用我们的话来说，就是人的实践的过程。他把目的性摆在这个地方，这个摆法本身有它的深刻的意义，就是看作是从客观性到达真理中间的一个必经的阶段，必须要经过一个目的性阶段，也就是人的合乎目的的实践活动。尽管黑格尔自己在这里还未真正提到实践本身来，但是实际上人的合乎目的的活动就是实践活动。实践就是要改造自然，使它符合我们的目的。所以人的合乎目的的活动就是实践的活动。实践总是有个目的性，总是要把外界的东西改造得合乎我

的目的，这就是实践。所以列宁才说，黑格尔把合乎目的的活动当作是达到真理，也就是他所说的理念的一个中间的必经的阶段。这个思想非常接近于把实践当作是证明自己认识的正确性这样一个观点。要靠什么来证明自己的认识正确，就是要靠一个合乎目的的活动，即实践。

理　　念

黑格尔在理念里所讲的内容，用我们的话概括一句，可以说就是黑格尔的真理观。这是很重要的一段，是黑格尔关于真理的看法，关于真理的论述。什么叫真理，怎么样看待真理，真理有些什么环节，整个最后这一段，实际上都是讲的这个问题，可以概括起来说，就是黑格尔的真理观。

在这里，他首先批评康德。康德的真理观就是把思维和存在割裂开来，把客观和主观割裂开来，这是形而上学的观点。黑格尔认为真理就是主体和客体、思维和存在的同一。

黑格尔讲真理是思维和存在、主体和客体的同一，而这个同一，他强调是一个过程。

1．真理是一个过程。我在序论中就讲到主客的同一、思维和存在的同一是一个矛盾发展的过程，拿到这里来说，就是他强调真理是一个过程。（这里我就要涉及到精《神现象学·序言》里专门谈真理是一个过程的部分。）我现在把《逻辑学》里这个思想和《精神现象学·序言》里这个思想结合起来专门谈这个问题，谈真理是一个思维和存在、主体和客体矛盾发展的过程，而特别强调要注意是过程，而不是结论。我们平常心里想要达到真理，只要记住几条结论就行了，而黑格尔强调说，结论当然要，那是普通的真理嘛，怎么能不要？更重要的是强调，如果你所了解的真理就是几条干巴巴的普遍的结论，而不了解这

个结论是怎么样得来的过程的话，他说你就没有了解到真理的实质，没有真正把握住活生生的真理。真理就在过程中间，离开了过程，那个真理是死板的东西。即使你说的话是对的，也不算真理，不是深刻的真理，他说那只能说你的结论作对了。黑格尔把错不错和真不真是分开的。这个问题后面还要专门讲。他把真理分为形式的真理和比较深刻的意义的真理两种。他说，你光说几条结论，结论说对了，我可以肯定你不错，不错并不等于你抓住了真理，为什么？你可以说得不错，可是这个真理、这个结论到底是怎样得来的，这个过程是怎样的，你没有了解，没有了解，那你就没有真正体会到实质。因为他说真理总是包含它产生、发展的各个环节。它就是以那个怎么产生、发展的环节为它的内容。离开了这个产生的过程，离开了那些环节，这个真理是没有内容的。联系到我们哲学史上的看法，比如我们现在讲到一个正确的原理，这一个正确的原理是人类几千年前起（假定从泰勒士起把水当作万物的根源），一直发展到现在，这个中间，每个哲学家，每一个派别，他总是对于世界，对于人类的认识过程，总归是能够看到了某一些环节，某一个方面。即使那些错误的唯心主义者，特别是那些大的唯心主义者，象黑格尔这样的一些哲学家，即使他是一个非常特别的唯心主义者，最唯心的唯心主义者，但他们往往也是看到了人类认识这棵大树里面的某一个环节。这个环节呢，他作了唯心主义的曲解，但是尽管他作了曲解，你只要是拨开了他的唯心主义的外壳的话，你可以看得到他还是对人类认识的这个长河、人类认识的这棵大树，他提供了一点东西。他是有所贡献的，他深刻地看到了一点东西。而我们今天呢，就要拨开他的唯心主义，能够看出他到底看到了人类认识的这棵大树里

面的某一个环节。而真理就要把所有这些环节都应该包括在内，就是以这些环节为它的内容。我们今天所得到的一个正确的原理，是以历史上的那些东西为内容的。当然不是说，把历史上的那些东西，黑格尔的唯心主义的歪曲的东西，现成把它接过来作为我们正确的原理的内容。那不行，因他们已作了些曲解，但是他总还是看到了些深刻的东西。离开了那些东西的话，即使你是真理，仍然是没有内容的，是一个空壳子。所以，我说哲学就是包括它的过去，现在就以过去为它的内容，就因为这个缘故。黑格尔提出了一个著名的原理，什么是哲学，哲学就是哲学史。那就是说，一个正确的原理就是它的发展的过程，离开了那个过程就没有真理。这个思想很深刻，对于我们今天讲马克思主义的原理也是很有深刻意义的。为什么我们今天讲马列主义原理有时感到困难，除了某些别的原因，或一些个人的想法之外，其中有一个重要的原因，就是我们往往离开了真理发展的过程来就原理讲原理，所以就感觉很空。我想这是重要原因之一。如果能将真理了解成为一个过程，它的实质在过程，那么离开了过程那个真理是没有内容的。如果将这点体会得很深的话，那我们讲原理就应多结合一些这个原理是怎样产生、发展的过程，这个原理就成了活生生的东西。所以黑格尔讲的真理是一个过程的思想确实是很深刻的。真理或理念是一个过程，只有了解了过程，了解了它的历史，那么才能真正懂得那个真理的具体内容。如我们听一个报告的辅导内容，辅导的人往往要把这个稿子如何删改的，原来讨论的经过如何，希望听众了解这条结论这几句话是怎么来的，修改中有哪些不同意见，这不仅是好奇心，实际上这里包含得有一个意思，就是我们想了解这一真理或这个结论发展的过程是什么样子的。听了这个之后，

你就对已发表的结论这几句话，了解得非常亲切，非常深刻了。如果你不了解它过去发展的过程，光从结论本身，确实你很难理解它的具体内容，这也说明真理在过程之中。

2．真理是全面的。黑格尔讲真理总是各种事物的关系的总和。每个单个的事物、有限的事物，它总是片面的，它不能代表深刻的全部的真理，真理总是在全体的关系中来实现的。真理是全面的这一点，美国的新黑格尔主义者布兰夏德讲，真理的发展，或我们对事物的认识，知识面总是逐渐扩大的，也就是说由片面走向越来越全面的过程。我们每一个人在一定阶段都有个知识的大陆，就是说有一片知识观念的联系之网，就是说有一套理论，有一套认识。但是遇到了新的情况，就和你原来的认识发生矛盾，因此你就要用你原来的认识去解释新的现象。开始时往往解释不通，后来就要想办法把你原有的知识和新发现的现象结合起来，这个结合就是一个由片面走向全面的一个步骤，因真理是全面的。现在遇到一个新的现象，这个新的现象和你原来的那一套理论怎么样符合，怎么样融会贯通，你解决不了。这就好象大陆的外边突然起了一个小岛，这个小岛和你原来的知识大陆不相联系，也就是说这两个现象解释不通，表明原来的认识还有片面性，不能解释新的现象，原来的大陆和新发现的小岛没有联系起来。于是搭起桥梁，小岛变成大陆的一部分，这个大陆的面积当然扩大了，也就是说真理走向更全面一些了。可是随着人类的认识继续发展的过程，在大陆外面又浮出一个新的小岛来了，又和你原来的知识大陆又相矛盾。于是你又要想办法，在原有的大陆和小岛中间再搭一座桥梁，也就是说又要用原有的知识和新的现象之间找一个融会贯通的解释。这样一来，这个真理又走向一个更全面

的过程。所以他说真理是全面的，是不断地全面化，越来越全面。也就是说知识的大陆越来越扩大，就是这么样一个过程。布兰夏德的认识论就这一点来说还是忠于黑格尔的。他的认识论还有许多别的方面，那就偏离了黑格尔。他用的这个比喻确实能够说明黑格尔关于真理是越来越走向全面的一个过程。

3．真理是越来越走向全面的过程，是一个矛盾发展的过程，就是说这个走向全面的过程不是一帆风顺的，是曲曲折折的，是中间不断有矛盾的，不是那么笔直的。这不是说真理就是今天认识了一个正确的东西，明天又认识了一个正确的东西，后天又认识了一个正确的东西，这样不断地正确加正确，这样不断地扩大，这样真理就越来越全面。黑格尔说不是这个样子的，如果是这样的话，在黑格尔心目中也是一种形而上学的观点。如果把真理是一个越来越走向全面的过程了解成为就是正确加正确，就是不断的正确，没有任何错误，没有任何弯路可走，他说那是不符合人类认识的实际的。人类认识的实际总是在曲折的矛盾发展过程中前进的，也就是说总是在错误和正确的矛盾斗争中发展，而又往往正确的东西总是跟错误的东西纠缠在一起，这样来向前面发展的，这个问题不见得是很好理解。意大利的新黑格尔主义者B·Croce，是一个很大的学者，可说是文艺复兴以后，几百年以来，意大利最大的一个学者，也是一个美学家。他对黑格尔的对立、矛盾就有一个错误的理解。他认为人类认识的发展，绝对精神的发展也可以分好多阶段。他说绝对精神发展的过程，就是在错误的东西中专门找出其中的正确的东西。昨天有一点错误的东西和正确的东西纠缠在一起，我专门挑出其中那个正确的东西来，到今天我的认识又扩展了一步，有错误的也有正确的，我也只是撇开错误的，挑出

正确的，他说人类认识的发展，就是这样一个阶段一个阶段地挑出正确的东西的总和。至于那个错误的东西对正确东西的发展，在他看来是不起作用的。错误的东西完全是消极的、不起作用的，完全应该撇开的。大家想想，他这个道理表面上也认识到了正确的东西与错误的东西纠缠在一起，但其中有个形而上学的思想，认为错误就是错误，错误的东西应该完全抛弃掉，在历史上根本不起任何进步的作用，应把它撇开。认识的发展史就是一个过去的正确方面和今天的正确方面逐步逐步相加，至于那个错误东西对正确东西所起的作用，他认为完全是消极的。错误的东西对于正确的东西，对于人类认识的发展也会起促进的作用，这就是相当于我们今天讲的做反面教员的作用。反面教员是个反面的东西，错误你还得承认是错误，但是错误也可以推动正确的东西前进，也就是我们平常讲的“失败为成功之母”。所以不要把错误的东西仅仅当作是消极的东西，当然错误本身是消极的东西，错的就是错的，这还是对的，不能进行诡辩说错的也是对的，黑格尔不是这个意思。错本身是错了，是不对的，它本身应该是消极的。但在历史上它究竟起什么作用，那还是要联系历史条件来评价。在一定的历史条件下，错误的东西也可以推动历史前进。这个意思应分两层来说：一个是就错的本身，因它是个反面教员，所以可以教育人，对正面的东西起一种好象反面教员的作用，也可以说化消极为积极，有它的积极的意义；第二层意思是错误的东西在一定的历史条件下可以起进步的作用。这两层意思不是完全一样的。某一些错误的东西在一定的历史条件之下，它还可以起进步作用，尽管是错误的。最明显的例子就是中世纪的神秘主义。神秘主义当然是错误的。它认为人凭内心的神秘的经验可

以把握真理，当然是错误的。但中世纪的神秘主义在当时起了进步作用，为什么？它教导人，每个人只要凭内心的祈示就可以和上帝在一起，不需要通过教会，不需要通过外界的权威，这就在当时起了反教会反封建的作用，它可以推动人类的认识前进。人类的认识一天到晚封闭在教会的权威里面，信教会的教条好呢，还是每个人相信自己独立的思想意识更好些呢，显然神秘主义在当时比经院哲学、教父哲学那一套更能够符合历史的前进的规律。这个例子最足以说明错误的东西也可以推动历史前进。黑格尔的整个思想就是强调真理都是在错误和正确斗争中发展的，其中这个意思就有刚才讲的两层意思。而不能象B·Croce那样的讲法，要把错误的东西完全撇开，就是正确的东西和正确的东西相加，错误的东西在历史上简直是不应该出现似的，就是应该简单地把它撇开。实际上不可能有正确加正确这样的事情。人走路总是曲曲折折的前进。

这里谈谈对哲学史的看法问题。哲学史当然是讲认识的历史，讲人类的认识史，黑格尔就是这个观点。就是讲人类的认识怎样由浅入深、由片面走向全面的一个过程。从泰勒斯把水当作万物的根源，后来又有人把气、把原子当作万物的根源，这已经是逐渐走向进步了。然后苏格拉底、柏拉图又认识到概念的重要意义，认识到普遍性。这个普遍性还有些是特殊性的东西的普遍性，桌子的普遍性，椅子的普遍性。后来逐步发展，把那些普遍性都抹掉，专门说一、多、质、量等等。康德就只谈了十二个这样的范畴，黑格尔就谈了一百多个范畴。这都是说明人类的认识是在不断地深入不断地走向全面的一个认识的过程。那么哲学史就是谈这样一个人类认识的历史。但是人类的认识的历史，也是在曲折复杂中前进的，有唯心的观点，有唯

物的观点。能够说是人类的认识史一直就总是正确的，都是唯物的，今天少唯物一点，明天多唯物一点，后天更唯物一点，就是这样一个笔直的走向全面的认识过程吗？不是这个样子的。正确的东西往往和错误的东西纠缠在一起。在哲学史上，不是唯物论和辩证法一开始就结合在一起，而在哲学史上，大部分情况或说大多数是唯物论往往和形而上学结合在一起，辩证法往往和唯心论结合在一起。如果凭我们主观的愿望，最好是笔直的，最好是唯心的和形而上学，错误跟错误的搞在一起，正确跟正确的搞在一起，辩证法和唯物论结合在一起。但是事实上人类认识的发展史，简单地说哲学史，不是这样发展的，多数情况倒是形而上学和唯物论结合在一起。是唯物，它往往形而上学，是唯心它又有辩证法。象黑格尔有很深刻的辩证法。尽管这些人是一些个别的人，但是以他们为标志，代表了人类认识的发展确实是在唯物和唯心，辩证法和形而上学的矛盾同一的过程中间发展的，前进的。所以说哲学史是一个认识史，同时也是唯心和唯物的矛盾同一的一个过程。我不同意说哲学史是认识史，因此就说不应该讲唯心唯物，不讲唯心唯物，那我觉得不是的，这两个东西完全不矛盾。既是讲认识的历史，但正因为人类的认识史是曲折前进的，所以必然有唯物和唯心的斗争，有辩证法和形而上学的斗争。这正说明人类的认识史是一个矛盾发展的过程，也就是黑格尔讲的真理是在矛盾发展过程中前进的。

4．真理是思维把握存在的一个过程。在黑格尔看来，凡是多样的东西，不相联系的东西都不算做是真理，真理必须是多样性的同一体。黑格尔从客观唯心主义出发，认为越具有多样性，越表示思维性越强，因他认为只有在思维中才能同一。他认

为物质本身、自然界本身没有同一性，只能说它追求同一性。就是表示自然界要向自觉的概念、自觉的精神这个方面发展。如果那个理念、精神处于潜在状态，也就是就物质自然本身来讲，它就不具有同一性。就是说同一性是和思维联系在一起的，存在是和多样性联系在一起的。当然这二者不可能在某一个地方划一个鸿沟，那是划不清楚的。我再讲这个问题，真理就是事物本身越来越从存在走向思维的过程。作为自己进行总结，事物是思维、思想自己进行总结，自己进行综合的结果。综合、总结就是把多样性的东西同一起来，就是思维存在于客观事物里面，思维把客观事物的多样性自己在那儿不断地结合，不断地综合成为一个同一体，所以，他说事物自己就是一个由不真实走向真实的一个过程。不真实就是片面的多样性的东西，越来越同一就越来越真实，所以他说事物本身的发展过程就是一个由不真实到真实的过程，也就是由多样性到多样性同一的过程。

黑格尔这个想法混淆了认识论和本体论。我们认为认识论和本体论是一致的，但是又是有区别的，黑格尔把这二者等同起来了。照我们的看法，事物本身无所谓还有一个什么不真实的过程到真实的过程。一棵橡树由它的种子变成橡树，这并不是说原来橡树的种子是不真实的，到了橡树才是真实的。也不能说是橡树的种子是片面的，到成了橡树之后就是全面的。从本体论的角度不能这样提。但在我们认识事物时，确实有一个由抽象到具体由片面到全面的过程。事物本身它总是多样性的同一体，只是我们人在认识的过程中间，要进行分析，又要进行综合，在没有进行综合时，我们可以把它分析成很多的片面。比如我们认识的过程，先只认识到了现象，然后才认识到本

质，这有一个先后的过程，先认识现象，然后通过很多的现象认识到了本质。可是事物本身，也就是从本体论的角度来讲，你不能说那个事物的发展，先是发展它的现象，后才发展它的本质，没有这样一个过程。不能说，从本体论的角度来看那个事物，先是现象后是本质，没有这么样一个过程。可是黑格尔把认识论和本体论完全是当作等同的东西。于是他就错误地“陷入一个幻觉，把我们的思维去掌握客观事物的过程，当作了事物本身发展的过程”。我们掌握事物的过程是一个由抽象到具体的过程，先进行分析，后进行综合，先认识现象后认识本质。把一个事物先割裂成一些片面，然后把它综合起来成为一个全面。但是黑格尔就把这个认识的过程混成为是客观，物本身也是一个由片面走向全面，由不真实到真实的过程，这就是个幻觉，就是个错误。马克思的意思是事物本身哪有一个什么先是片面的，后是全面的，先是不真实的，后是真实的，先是现象后来是本质，事物本身哪有这么一个过程。黑格尔把认识论和本体论混为一谈，就得到这么个幻觉，这就是他的错误。当然他这个错误里面，也表明他看到了历史发展的某一个方面，表明他看到历史的发展是一个由简单到复杂的过程。但他把这个看到了的方面作了唯心主义的解释。马克思的政治经济学批判导言方法里也讲了，从商品到货币到资本是一个由简单的范畴到越来越复杂的范畴，这是历史的发展和逻辑的一致，历史的发展也是商品、货币、资本。但是无论那个范畴多么简单，你总不能说简单的范畴就是不真实的，复杂的范畴才是真实的。我们承认历史的发展是一个由简单的范畴到复杂的范畴的一个发展的过程，黑格尔大概也看到这个问题。可他把这个问题歪曲了，歪曲成一个事物是由不真实到真实的发展过程，这

就作了唯心的解释。

以上四点是黑格尔在理念这一段总论时，讲的理念的四个特点，也就是真理的四大特点。接着他就区分两种真理观，一种叫形式的真理，一种是具有深刻意义的真理。形式的真理就是指的一个判断是对还是错，这个判断对了就算作是真理，这个判断错了就不是真理，也就是他说的简单的是不是符合事实。简单的符合事实的就是真的，不符合事实就不是真的，他说这种真理观是一种表面形式的真理观。如我说这个粉笔是白的，只要你下的判断和客观事实相符就是对的，否则就错了，就不是真理。他说这种真理观只是表面的形式的真理，他说真正来讲这只应该叫做正确还是错误，不应叫真理。他把正确、错误和真还是不真是分开的。他说可以是正确的判断，但不是真理，可以正确而不真。比如一个坏人，确实很坏，我下了个判断说这是一个坏人，那你这个判断，他也认为是对的，正确的，但就你所下的判断的内容来讲，是不真实的，他说坏人不是真正的人，所以正确可以不真。同样的，一个艺术品，你说这个艺术品是个很坏的，不算是什么艺术品，如果这个画确实不成个玩艺，你说简直不是个艺术品，这个判断对不对呢？是对的，但是这只能叫做你的判断不错或者叫正确，但是正确、不错并不等于是真的。为什么呢，因为这个艺术品不是真正的艺术品，从内容上来讲并不是真实的艺术品。还有，你可下个判断，某人死于×年×月×日，这个人确实是死于×年×月×日，这个判断是对的，但这个判断也只能是形式的真理，形式的真理只能说你这个判断对、正确、不错，可是谈不上什么真理。他讲的形式的真理和深刻意义的真理究竟是指的什么意思，实际上他所讲的形式的真理，就是我们平常对于一些简单

的事实的正确判断。深刻意义的真理就是对于规律性的认识，深刻的规律性，深刻的本质的认识。可是他借此攻击唯物论。他自已明白地说，唯物主义都是只讲形式的真理。他说唯物主义都是讲这个判断符不符合客观事实，只要符合就算是真理，只要不符合就说不是真理，这是对唯物主义的一个污蔑。辩证唯物主义也认为我们的认识可以有两种，一种情况是对简单事实的认识，一种认识是对于事物的深刻的本质的认识。恩格斯不也讲，对于一些简单的事实的认识虽然正确了，但我们不必给它真理的美名。其实真正讲起来，真理就是讲我们的认识是不是符合客观，只是不要把对那些简单的事实的符合叫做真理就行了。但是我们讲真理，要认识客观事物的规律，就是我们的认识和客观事物一致，就是要讲主客观相符合。不过这个符合的东西，是符合客观事物的深刻的本质的东西，规律性的东西，这个我们就给它一个高尚的名称说我们发现了真理，这并不是说我们不要讲符合。而黑格尔借此攻击，凡是讲主观的东西符合客观的东西这就叫做真理，凡是这种真理他都把它叫做形式的真理。可是在他攻击唯物论时，又表明了他一个深刻的见解，叫人们不要停留在对简单事实的判断上面，而应当认识事物的本质，抓到了事物的本质，这才叫他的较深意义的真理。

他区别形式的真理和较深意义的真理，既是攻击唯物论，站在彻底唯心主义的立场，可是这个里面又有很深刻的内容。这一点又可以联系到哲学史上对唯心主义的看法问题。我们不是不要划分唯心主义和唯物主义，还是要划分的，是有唯心、唯物的问题。黑格尔就站在唯心主义立场不断攻击唯物主义，他对唯物、唯心这条线就划得很清楚。问题是我们对唯心主义究

竟应如何看？过去主要是受教条主义的束缚，只要听到说唯心主义，往往坏的是坏的，好的也是坏的，或者即使有好的，好的一句话就撇开了，然后就骂它怎样坏，怎样坏，而不去注意它尽管是唯心主义，可是，他确实在唯心主义形式下实际上表明这个哲学家还是看到了人类认识的某些深刻的东西，只不过是他把他所看到的那些深刻的某些方面，甚至很重要的方面，作了唯心主义的曲解。倒过来说，尽管他作了唯心主义的曲解，可他里面确实还是看到了很深刻的东西。另外一个唯物主义者——愚蠢的唯物主义，简单的唯物主义，就他的唯物主义这个原则来讲应该说还是不错的，但是他很简单，对人类的认识呀，过程呀，没有什么很多深刻的见解；另外一个虽然是唯心主义者，可他看到了很多深刻的内容，只不过是他把这些深刻的内容又作了唯心主义的曲解，这两种比起来，到底我取哪一个，哪一个贡献更大，列宁说聪明的唯心主义要比愚蠢的唯物主义要更高明一些。我们对待哲学史也要这样看。当然我们是赞成唯物主义的，不是不分唯物主义和唯心主义，问题是我们对唯心主义怎么去对待，特别是象黑格尔这样的唯心主义。其实不止黑格尔，就是柏拉图那样的唯心主义，他也看到了一些深刻的东西嘛！他也有很多辩证法的一些东西，他对人类认识史上面还是有贡献的。黑格尔对人类认识的贡献，内容当然更丰富。过去的错误不在我们区分了唯物、唯心，错在见到了唯心主义就一棍子打死，而不去具体分析。尽管他是唯心主义，可是他很深刻地看到了人类认识的这棵大树上某些重要的方面，对于人类认识的这棵大树，他有他的贡献，甚至超过了当时的唯物主义者，这也是完全可能的。黑格尔讲形式的真理和较深意义的真理这个例子也可以说明这个问题。

黑格尔把理念分为三个阶段：生命、认识、绝对理念。整个理念阶段都是讲的主客的同一，说到理念、真理都是主客的同一。在讲目的性时，大家都听过了，已经完成了的目的就是主客的同一，这就是理念。所以整个理念都是主客的同一。因此生命是什么？生命也是主客的同一，认识也是主客的同一，绝对理念当然更是主客的同一。但是这三个主客的同一，也有一个由浅入深的过程。生命的阶段，只是主体和客体直接的同一，中间没有间接性。什么叫直接的同一，具体的意思，生命可以分为两个方面，肉体和灵魂。如人的生命就是肉体和灵魂的结合，这就有了生命，这是直接的同一，这是很朴素的，直接的一种同一。至于认识呢，就不是的了，认识就是要认识主体以外的东西，那个客体在主体以外，要把这两个同一起来，所以这种同一是间接的，叫间接的同一。这儿有个扩音器，是在我这个主体之外，通过我的认识，这个扩音器对我就不是外在的东西了，对我不是陌生的了，不是一个异在，不是一个疏远的东西。通过认识之后，我就知道它的内容是什么，而且丰富了我的脑袋，这样达到了主体和客体的同一，所以这种主客的同一是间接的同一。至于绝对理念，那是更进一步的同一。如何更进一步的同一，那要把认识阶段讲完了之后，进一步说明，现在只说明生命和认识的不同。

生命是主客体同一最简单最直接的形式，最初的最开始的一种形式，认识是比较高级一点的形式，而生命是最低的形式。这里发生一个问题，讲逻辑学为什么要讨论生命，平常讲形式逻辑的书哪有讲生命的，这里生命占了一个范畴。黑格尔自己也有说明，列宁在《哲学笔记》里也肯定了他的说明。黑格尔说，我讲的逻辑不是形式逻辑，如果是讲形式逻辑，只讲思维的形

式，那也没有什么必要讲生命。我所讲的逻辑和认识论是一致的，也就是讲认识论，我的《逻辑学》就是认识论，要讲认识论就要讲生命，因为认识是从生命开始的，没有生命谈不上认识。正因为我的逻辑和认识论是一致的，所以我要讲生命。列宁在《哲学笔记》里肯定了这一点。第二点，他从一个更深刻的意义讲这个问题，他说概念、思想在自然界（包括有机界、植物、动物）里面的表现和在人类社会里面的表现，都是概念的表现。但是在自然界的表现和人类社会的表现有一个低级和高级之分。他说概念当它出现或表现在有机自然界，也就是生命，这时的概念、精神是不自觉的，是盲目的，里面还是有精神，可是这时的精神是自在的状态，是潜在的状态。只有到了人类精神的这个阶段，概念、精神就变成自觉的了。他说如果不经过有机自然界这个阶段，不经过生命这个阶段，就到不了人类精神社会这个阶段。必须先有一个概念的不自觉的阶段，也就是必须先有生命，先有了有机自然界，然后才能谈到人类的精神社会，然后才能谈到我们的精神的自觉，谈到我们的意识的自觉。这个思想包含有唯物论的因素在里面。我们的唯物主义就是认为，我们的认识、我们的思想意识，我们的自觉的思想意识都得有生命、大脑。我们的意识是大脑的产物，是生命的最高的发展的产物，要不经过生命，有机自然界就谈不上什么自觉的精神。黑格尔用客观唯心主义的说法，不经过一个盲目的概念的阶段，不经过有机自然界的阶段，就到不了自觉的概念的阶段，到不了人类社会精神。他把概念看作到处都有，这是一个客观唯心主义。但是，这个意思实际上是指的要不经过有机自然界，不经过生命这个阶段，就谈不上认识，谈不上精神意识，所以这里面有唯物主义的思想。因此列宁批了一句话："客观唯

心主义转变为唯物主义的'前夜'"。(《哲学笔记》第179页)

生命阶段分三个环节：活的个体、生命的过程、族类。

活的个体 实际指单个有机体。这个植物，那个动物，这只狗，那只猫，即有机体的个体性。这个有机体有这个有机体的特性，那个动物有那个动物的特性，这个植物有这个植物的特性，都是讲的有机体的个体性。

族类 讲的有机体之间的共同性。比如同类的有机体，马的共同性是什么，牛的共同性是什么，同类的动物有什么共同性，都是讲的这些东西。这个里面还讲得有什么性的关系、繁殖等乱七八糟的一些。列宁在哲学笔记里说，尽玩一些概念的把戏，空洞无聊的一些东西。重要的内容在生命的过程。

生命的过程 主要是讲有机体和无机体的斗争的过程，又同一又斗争的过程。有机体和无机体比较起来，有机体总是主宰无机体，这个也是对的。有机体才有力量去控制无机体，爱把无机体怎么办就怎么办，要怎么改造就怎么改造。所以他说有机体是主宰无机体的力量，能够吸收无机体来充实自己。比如我们能把无机体的东西拿来吃，植物能吸收水分，所以有机体可以把无机体当作是充实自己的内容。无机体总是被动，受有机体的制约，无机体自己忍受自己这种被人控制的命运，遭受有机体的宰割。为什么无机体能够为有机体所吸收，也是因为无机体和有机体虽然不同，但是有它的同一性。尽管有机体要控制无机体，二者是斗争的关系，但是另一方面，为什么无机体又能为有机体所控制？这中间有它的同一性，就是因为它们都是概念的表现。有机体是概念、精神的表现，无机体也是概念、精神的表现，只不过是在无机体那里概念是潜在的、自在的，有机体、生命现象是把概念实现出来了，是把精神表现出

来了，也可以说是自为的。一个是潜在的、自在的，一个是自为的，实现了的。这个地方，特别明确地说明了自在和自为两个词的意义。列宁在旁边加批："'自在'＝潜在，尚未发展，尚未展开"(《哲学笔记》第244页)一般的说，我们都是作这样的解释，列宁的解释也很符合黑格尔的原意。自在就是潜在的意思，在它本身，在它自己内部，自为就是为它自己的，也就是实现出来了，也就是表现出来了，展开了，把原来潜伏在内部的东西展现出来了。一般的问自在自为怎么这样讲，主要是这个地方讲得最明确，列宁也把它标出来了。但是不见得所有的地方都是这么个死板的解释。有的地方他说"自为"是独立的意思，独立自在，不依赖别的东西。他说就是因为有机体和无机体二者都是客观概念的表现，所以有机体才能同化无机体，他说由无机体到有机体的转化可说是同一个东西由自在到自为，也就是由潜在到实现出来的过程。这个地方就很明显地说明了黑格尔是在客观唯心主义基础上肯定了无机界和有机界的同一性，这才是一个辩证的思想。他没有把无机界和有机界之间看作有一条不可逾越的鸿沟，这中间还是有同一性，不过是同一在客观唯心主义基础之上的。所以列宁说要把黑格尔的观点倒转过来。这一倒转过来就成了唯物主义。这个地方尽管是唯心主义的，但是列宁写上了"卓绝、深刻、正确！！"这几个字。这说明列宁赞尝他看到了有机界和无机界具有同一性。从这个意义讲，因为两者具有同一性，所以他说可以说无机界是潜在着的生命，有机界是实现了（表现出来了）的无机界。有机界就是无机界，无机界就是有机界。但是无机界是潜在着的有机界，也就是生命的潜在的状态，而有机界是已经实现出来了的无机界，他把两者辩证地同一起来了。这是他讲生命的过程里的辩证法的思

想。

认识 刚才说了，在生命阶段主体和客体是简单、朴素的直接的同一，灵魂和肉体同一在一起。这是主体和客体同一的一种简单的最初的一种形式，是一种直接的形式。他说在认识阶段，客体在主体以外，客体本来是独立自在的，那么人怎么样使得主体和客体同一呢？不能象生命阶段，自然本身就是同一在一起。到了认识的阶段，要使主体和客体同一就要经过认识的活动，不经过认识活动主体和客体同一不起来，所以这个同一要经过一个中介的过程，就是间接性，不是直接的肉体和灵魂同一在一起。而是要经过一个间接的过程，经过中介，经过认识的活动，才能把主体和客体两者结合起来。

中介这个概念并不是一个独立的一个范畴。它是相对于直接性来讲的，在外文来讲，这个词就是间接的意思，和直接正好是相对待的。如《本质论》里的范畴都是经过中介的，因《本质论》的范畴都是反思的范畴，就是我们的认识不是认识直接的，都是通过直接认识背后的间接的东西。这个地方，讲认识时，主体和客体的同一，都要经过中介，通过认识活动，不能直接的主体和客体同一在一起，所以是间接的同一，经过媒介的同一。所谓认识，就是要使本来在主体之外的客体能够变为主体内部的东西。原来主体和客体是相对立的，是在我之外的，和我是作对的，我现在要把客体的东西变为为我所有，使成为已有，或者译为同化，使自在的东西变为自为的，变为为我所有。他说认识就是要使本来是自在的，在我之外的东西变为为我所有，变成主体内部的东西。如何使外部的东西变成内部的东西，黑格尔认为要通过两种方式。一个是认识本身的方式，即理论活动，一个是实践。要通过这两种活动才能使客体的东西

成为已有，属于主体的了。

黑格尔对理论活动和实践活动怎样相区别又相联系，作了详细的说明。这里分五点来讲：

1．理论、认识，只讲认识不讲改造，实践不仅要讲认识而且要讲改造。2．从这个区别可以看到，在认识活动里，主体是被动的，在实践的活动里，主体是主动的。因理论认识的活动是用外面的东西填塞我自己，也就是客体作用于主体，这个思想来自于费希特。费希特也分理论和实践。理论就是客体作用于主体，而主体是被动的，客体是主动的；实践活动里，客体是被动的，主体是主动的。所以认识活动和实践活动有被动和主动之分，思想来之于费希特。3．在认识活动里，是要认识到世界是如何；实践活动，是把世界做成"应如何"，要服从我的意志。实践就是意志，我的意志要做什么。凡是你要做什么，总是想改变那个客观世界原来所"是"的样子。它原来是那个样子，我要按照我的意志改变成另外一个样子，把它原来所是的状态改变成为符合我的意志，改变成我认为所应该的那个样子。所以，实践的活动就是要做成那个世界应该是什么样子。4．认识活动是消灭主观性的片面性，实践活动是消灭客观性的片面性。他说在认识之前，主观方面空洞得很，现在要消灭主观性的片面性，就是要用外面的东西去填充它，这就叫消灭主观性的片面性。实践活动，就是客观东西阻碍我，和我作对，我现在要改造它，不让客观性片面地在那儿作威作福，这就叫消灭客观性的片面性。5．认识活动里，主体对客体的关系是普遍性、概念对待现实的东西的关系。实践活动里，主体对客体的关系是现实的东西对现实的东西的关系。怎么叫概念对现实的关系，认识的目的就是达到普遍性，达到概

念，用我们的话讲，就是通过感性认识达到理性认识，抓住普遍性的概念，所以认识从主体方面来讲，所得到的东西是普遍性的概念；客观的东西是现实的东西，所以在认识活动里主体和客体的关系是普遍性的东西，也就是概念对待现实的东西的关系。在实践中，主体对客体可不是理论上的问题，那是硬对硬，是现实对现实的关系，我要改造它，不是凭理论认识它得到概念就完了。如果只是得到一些概念，那我们不过是认识到了，客体还是客体，你还是你，是空对实，不是实对实。故列宁有句名言："实践高于（理论的）认识，因为实践不仅有普遍性的优点，并且有直接的现实性的优点。"（《哲学笔记》第230页）更重要的是，黑格尔特别强调认识和实践要结合起来。如果把实践和认识割裂开来，这时的实践往往把对象看作是虚无。他说离开了认识的实践，这个实践活动本身就是把对象看作是无，当作无就是"有若无"。我根本不认识它的话，总是只顾我主观的这一方面，想把它改造成什么样子就改造成什么样子，爱怎么样就怎么样，把对方的东西熟视无睹，只当它是虚无的。所以他说离开了认识的实践只是片面确信自己，而不确信对方，只管自己，信心十足，这种信心不是建立在认识基础之上的，反正就是相信自己，而把对方当作是无。确信自身的实在性，和对方的虚无性。但是客观世界会走着自己的道路，这个时候实践往往会碰壁。用我们的话说，不认识世界，自己主观地乱动，盲目地行动，结果就要碰壁。不按客观规律办事，不认识客观规律，离开了认识来谈实践，你这个实践就是主观的盲目的。主体碰到很大的困难，主体和客体结合不到一块，也就达不到真理，达不到绝对理念。所以要真正达到真理的话，就必须把认识和实践两者结合起来，要认识到客观世界是如何，然

后再按照你的意志把它改造成为应如何，也就是说把“是”和“应该”二者结合起来，把认识和实践结合起来，这个就能达到绝对理念的阶段。列宁对这段话非常称赞。就是说，要真正达到客观的真理，要把实践和认识结合起来。

列宁也批评了黑格尔关于认识、实践的一些唯心主义的观点。

黑格尔的实践的活动，不是直接地讲的人的实践，他的实践主要地是讲的客观概念的活动。而我们人的真正的实践，在黑格尔那里，只不过是客观概念的外在化的表现，异在也就是外在化，异化。这是他的一个客观唯心主义的表现。黑格尔给实践只赋于道德的意义，这是很狭隘的。黑格尔认为实践最高的目的是达到善，这就是说，他把实践只是从道德的意义来讲。实际上实践的活动不只是道德的意义，也还有一般的认识论的意义。他就是只限于道德的意义。这是传统的西方的，特别是客观唯心论，差不多都有这个毛病，他们总是把善当作最高的目标。黑格尔、康德，再往上走，拍拉图，都是这样的。他也逃不脱这些。所以列宁说这是狭隘的、片面的。但是尽管是狭隘的、片面的，然而他关于实践的这种看法还是好的。所以列宁又回过来指出合理的东西，说他对实践的看法还是很深刻的，特别是欣尝：实践的过程就是把原来抽象的普遍性变成主客同一的整体性。就是说，实践把原来只是个概念，抽象的普遍性，或者说理想，变成了现实的西东。通过实践，使得主客同一了嘛。这个同一体就叫做整体。这是一个行动的或实践的过程的一个很大的优点。

绝对理念

在讲从“实践”到“绝对理念”的过渡时，实际上包括

了把实践当作是检验真理的标准这个意思，当然黑格尔没有明说，但是含有这个意思。而且列宁特别肯定了这一点。按列宁的看法，我把它分两层意思来说明。

黑格尔把实践这个范畴摆在从认识到绝对理念之间，列宁认为这个摆法本身，把实践当作从认识到绝对理念的一个中间的环节，这就意味实践是达到绝对真理的一个桥梁。列宁在好几个地方重复了这个问题。①一个是当黑格尔把理念发展的过程分成生命、认识、绝对理念这样三个阶段时。因为认识里就包含有实践，列宁说绝对的理念就是完全的真理，然后接着有一段话，说明列宁肯定了这个思想。他说："生命产生脑，自然界反映在人脑中。人在自己的实践中，在技术中检验这些反映的正确性。并运用它们，从而也就接近客观真理。"二是当列宁摘录到"善"的理念时，也就是实践，摘录一开始，列宁就指出了这样一段话，也是谈实践是检验真理的标准。毫无疑问，在黑格尔那里，当分析认识过程时，实践是一个环节，是一个向真理过渡的环节。因此，当马克思把实践的标准列入认识论时，他的观点是直接和黑格尔接近的。这一层意思比较浅一点。这个意思总起来说，还只是说黑格尔把实践放在认识和绝对理念之间这个摆法，就意味着把实践看成为达到客观真理的一个标准。

第二层意思就比较更深入一些，更直接一些。这就是黑格尔在讲到从认识到绝对理念的过渡时，有一段话，列宁认为这段话比较明确地包含得有实践是检验真理的标准。黑格尔的话是通过客观概念的活动（也就是实践）就可以对客观的东西加以改变，它可以使外部的实在（即客观世界）的原来的规定性被扬弃了，使客观实在原来的表面的东西，一些外部的规定性被

剥掉了，使得它原来的某些规定性，某些假象去掉了，于是使得外部世界的真实的面貌（自在自为着的东西）呈现出自在自为的存在着的样子，实际就是客观真理。列宁摘录这句话时，在自在自为的存在着东西后打上一个等号，等于客观真实。通过列宁这个摘录和批语，这就很清楚地意味着，用我们的语言表达出来，就是通过实践的活动可以把事物的一些表面的假象去掉，使事物的真实面貌呈现出来，从而达到绝对理念。不是讲要过渡到绝对理念吗？所谓达到绝对理念就是达到客观真理，就是通过实践使得人能够更深入地认识到事物的本质，更深入地认识到事物的真实样子。所以列宁就讲，这个简直就是一种实践是检验真理的标准的意思。检验我们的认识到底是否正确，怎样能够认识到事物的真实的样子，就是必须去改变外部的世界，干扰外部的世界，不是静观的态度，也就是《费尔巴哈提纲》里面用的直观的态度。旧唯物论就是采取一种直观的态度，黑格尔就反对采取静观的直观的态度。你仅仅是一种静观的直观的态度，随便你怎样去认识外部世界，你总只能认识事物的外表，只有经过实践的活动去改造它，在改造活动中，就能把事物一些表面的东西去掉，能够深入到事物的内部。不是静观，只有在干扰中，才能认识事物的本来的样子。所以列宁批了这样的一段话：行动的结果是对主观认识的检验和**真实存在着**的**客观性**的标准"。从列宁的这些解释里面，也可以看得出来黑格尔在这里确实表达了一个很深刻的思想，就是认为实践的结果可以检验我们的认识的正确性。现在很多的唯心主义的哲学家，甚至包括一些很大的自然科学家，他们在哲学领域里，抱不可知论的观点，他们认为通过仪器，经过实验把世界改变了，这样得来的认识都是不可靠的。理

由是通过仪器把外部的世界改变了之后，你再得 来的认识不是世界的本来的样子。他们这种观点和黑格尔的观点正好是对立的，应该说他们的观点比黑格尔还倒退了一步。

绝对理念就是实践和认识的同一。也可以说就是《概念论》里两个大的环节——主观性和客观性的同一，也可以说就是前面所讲的存在和本质的同一，《有论》和《本质论》、“有”和“本质”的同一。再极而言之，可以说是全部逻辑概念、范畴的同一。所以，绝对理念可以说是好象结瓜一样结出一个大瓜来，把所有前面的这些小环节都包括在里面。到此，可以说所有《逻辑学》里面的这个范畴那个范畴，实际上都是绝对理念的内容的叙述。照黑格尔的观点，实际上，我们从开始到现在都在讲绝对理念，不过是讲的绝对理念的一部分一部分的内容，现在不过是把所有的这些内容作一个总结，就叫它绝对理念。所以，绝对理念可以说是黑格尔《逻辑学》的全部概念、范畴的一个总结，一个总括。这些概念、范畴实际上都包括在纯有里面。照黑格尔的观点，就是包括在最早的那个范畴里面。只不过是最早的那个范畴，在纯有那个概念、范畴的时候，这里面的内容都还没有展开。所以，就纯有本身来讲，是一个毫无规定性的有。这个话，现在我们就懂得，当时说纯有是毫无规定性的有，只是就纯有概念本身来说的。实际上，毫无规定性的纯有里面潜藏着丰富的规定性，当时不过没有认识到就是了，一个规定性都还没有认识到。于是就说纯有，反正都存在。至于说什么存在，这个里面的具体规定性，有、无、变、质、量、度，本质、现象，同一、差异、对立、矛盾，可能、现实，必然，这么多规定性，都包括在纯有里面。可是，我们在开始讲纯有时，在开始认识这个丰富的绝对理念时，没有认识到这一

些，就是笼统的把所谓的直接性的东西呈现在面前，什么规定性都没有，所以就说它是纯有。那只是就认识的角度讲是纯有。但是，实际上纯有里面包含着这么多的丰富的规定性，通过这几个礼拜，把它的丰富的规定性展开了。展开了之后，现在回头作一个总结。所以，这个绝对理念可以说就是展开了的纯有，纯有是一个未展开的绝对理念。说来说去，今天讲的绝对理念可以说就是最早的那个纯有，那个纯有也是一个无所包的，就是一个有，不过当时没有展开就是。今天一讲到绝对理念，大家懂了，啊！原来就是没有展开。纯有不过是绝对理念的潜在，潜伏在里面没有表现出来。所以，以为它是一个没有任何规定性的东西。所以，说来说去，现在讲的绝对理念可以说是所有的概念、范畴的一个总括。

那么，这些概念、范畴是按照什么样一的奏来展开的呢？它展开时总要有过程哪！怎么样展现出来的呢？现在，回忆这几个礼拜是怎么样展现的。很显然，就是按照肯定、否定、否定之否定，也就是对立同一的过程展开的。也就是说，绝对理念所包含的这些丰富的内容，好象长江大河一样，它展开时，滚滚东流，流的时候就是这么曲折、波浪式地前进的，“正一反一合”，“正一反一合”这样展开的。现在黑格尔认为全都展开了，百川归海，这个大海就是绝对理念。前面所有那些概念、范畴，最后都归到海里面来了，归到绝对理念大海里面来了。展开的节奏就是肯定、否定、否定之否定，因此黑格尔在讲理念这一章时，着重讲否定之否定的规律。绝对理念这一章按说应是最唯心的地方，可是黑格尔却没有着重讲他唯心的东西，而着重讲他的方法，讲肯定、否定、否定之否定的方法，讲辩证法，讲他的内容是按什么样节奏展开的。在绝对理念这

一段里，主要讲的是这么个内容，并不是象我们想象的，以为既然讲到绝对理念就应讲上帝、神，或者尽是唯心的东西，相反，不是这样。因黑格尔要把这个内容作个总结，他要叙述整个内容展开的节奏，这个节奏就是个方法，因此他在这里讲的是方法的问题。也就是因为这个缘故，列宁才在《哲学笔记》里面批写“**注意**这点--几乎没有专门把唯心主义包括在内，而是把辩证的**方法**作为自己主要的对象。”（第253页）“绝对理念”这一章主要的对象内容是讲辩证法问题，讲否定之否定的问题。所以，我们要看黑格尔讲否定之否定，集中的讲就是在绝对理念这一章。当然否定之否定的这个规律是贯穿整个《逻辑学》的内容的，他自己就说得很明白，否定之否定就是绝对理念的全部的内容展开的一个节奏。但是，正面地集中地论述否定之否定的是这个地方。别的地方很少这样集中论述，别的地方是运用否定之否定的规律。黑格尔认为一切事物本身就包含着有正反两面。我们平常的人只知道它的正面，不知道它还包括着有反面。一个活着的人，反正是活的，一般来讲，就不会再深入到想他还有死的因素。黑格尔就看到任何正面的东西都包含着有反面，因此，他总是要从正可以推论到反，这个正的里面总会分化出反来，原因就在正的里面、肯定的本身就包含着有反面。现在的问题是正跟反两方面的态度我们怎么对待，我们把反看作是对正单纯的否定，这是一种态度；还是把反看作是对正的更深入的说明，这是另一种态度。如果采取前一种态度，就是把反当作是和正根本对立的，这是纯否定的态度；如果把反看作是更深入的说明正，这就不是单纯的否定，而是辩证的否定。所以他就根据对待正、反二者的关系采取什么态度，把否定之否定的过程分为两次否定的过程。

第一次的否定就是单纯的否定。从正里面分出反来了，只看到反面和正面是对立的，只看到正分出反来了。反是什么？反就是和正相反，反就是反，反和正是正相对立的。如认为有、无、变，无就是对有的一个否定，现象就是对本质的否定。他说采取这样一种否定态度就是第一次否定，就是从正到反。他说这种否定叫单纯的否定，又叫做抽象的否定，形式的否定。把否定看作是和肯定仅仅是对立的，互相排斥的，互相矛盾的。但是，黑格尔显然认为不能这样看待正反的关系，应该把反面看作是对于正面的更进一步的肯定，这种态度就是第二次的否定。所以第二次的否定，就可以说是否定那种把否定看作是对肯定的一个简单的对立面的看法，那就叫做第二次否定，也就是否定之否定。这个否定之否定到底是什么意思，我们要把黑格尔的原意说清楚。黑格尔的原意是说，否定之否定是否定那种看法，也就是否定第一次否定。第一次否定是把反面看作是正面单纯的对立，单纯是互相排斥的。第二次否定就是否定那种单纯的否定，就是叫你不要把否定看作是简单的就是对正一个否定，而要把否定当作是对肯定的进一步的规定，这就叫作否定之否定。所以，否定之否定可以说是进一步的肯定。他又给一个专门名词叫辩证的否定，或有时叫概念的否定，这是相对于形式的否定来说的。还有时叫具体的否定，绝对的否定，也就是要把否定看作肯定，不要把否定面看作是和肯定专门作对，仅仅只看到这一面和那面作对，这是形而上学的思想。如这朵玫瑰花是红的，这是个什么东西？是正面。我们为了说明这个正面，光正面本身无法说明它。你说个体就是个体，你说这朵玫瑰花是一朵玫瑰花，那就是甲是甲，你老用甲是甲，对是说对了，甲当然是甲，但这么说，人家莫明其妙，

不知道这朵玫瑰花究竟是个什么样子。所以，你为了要说明它，你得用反面，用普遍的概念去说明它，就是必须要通过反才能说明它。可是对于这样一个判断，我就可以采取正、反两面的关系，就有一个第一次否定和第二次否定的问题。究竟是采取一个什么态度，如果是采取第一次否定，就是采取把正和反看作是根本单纯的对立的。如果只是采取这样一个态度的话，正就是正，反就是反，你是你，我是我，两个就是对立，个体是个体，普遍是普遍，个体和普遍两个“不是”就联系不起来。正跟反联系不起来，就不能用普遍用红去说明这朵玫瑰。具体表现在判断里就不能用系词“是”把两者联系起来。既然判断总是用是字联系起来，联系起来意味着什么呢？就意味着不是把反当作和正单纯对立的，而是把反看作是对个体的进一步的说明。所以用“是”字联系起来，实际上就是一个否定之否定，就是把正反两面结合起来。黑格尔在绝对理念这一章，关于否定之否定比我们平常讲的更深刻得多。我们平常没有这样看，没有讲这些问题。黑格尔在这里具体地分析，我们下一个判断的时候，实际就是一个否定之否定的过程。否定之否定就是要把正、反两面结合起来。把对立面要同一起来。不要把正反两面看作就是彼此割裂，不要把个体和普遍看作个体就是个体，普遍就是普遍。如果这样作对的话，没有办法说明一个东西。你看这朵玫瑰花就是这朵玫瑰花，某甲就是某甲，那是没有办法说明任何一个东西的。要说明任何一个东西，都得有一个否定之否定的过程，都得把正、反两面同一起来，个体和普遍都得把它结合起来。所以这个“是”字是最具体地说明否定之否定的过程。要没有这个“是”字就谈不上否定之否定，有了这个“是”字就表明我们没有把反面和正面看作是抽象

的、对立的，而是把反面看作是对正面的进一步的说明。这就说明我们的认识的过程，从简单的一个判断起，都说明是一个否定之否定的过程。离开了否定之否定的过程，我们没有办法认识任何东西。

这里有这么一个问题，黑格尔《逻辑学》里，反里包含着正，正里也包含着反，那你说第一次否定是单纯的否定，到底是否符合黑格尔的原意？因黑格尔前面是个"纯有"、"无"，后面才是一个"变"，可是你又说在黑格尔看起来"有"、"无"始终是统一起来的，"有"里有"无"，"无"里有"有"，也就是说肯定里面本身就有否定，否定里面本身就有肯定，二者始终统一在一起。可是黑格尔的《逻辑学》总是先讲一个抽象的阶段，先讲一个离开无的有，先讲一个离开本质的现象。你看他总是把本来同一在一起的过程拉长了，分割成一个个抽象的片面，这个问题怎么样对待？这就涉及到黑格尔《逻辑学》的结构问题。他是认为没有一个什么抽象的、片面的"有"、离开"无"的"有"，也没有一个什么离开了本质的现象，就是说本质和现象，有和无，一句话肯定和否定实际上始终是同一在一起的。没有任何一个时候，你能离开我，我能够离开你。可是在认识过程中，是可以有一个离开了无的有的认识过程，离开了本质的现象。我没有认识到本质，我只认识到现象，我还没有认识到无，我只片面地认识到有。就是我的认识的过程是可以是一个片面一个片面来，因我们认识的过程是一个由抽象到具体的过程。事物本身是肯定和否定老同一在一起，可我认识的时候是可以经过一个片面的抽象的阶段，也就是认识的过程和实际事物不完全是那么一回事。事物本身没有一个由抽象到具体这样一个过程，但实际上，我们的认识可以有一个抽象的片面的过程。黑

格尔排列概念时，本来是个具体的东西，为了符合人的认识过程，他总是先排一个抽象的过程，先排一个离开“无”的“有”，纯有，然后再讲没有一个纯有，只有“有”和“无”的同一就是“变”。先按认识的过程排一个现象，然后又批评它，没有一个单纯的现象，现象总是和本质结合的。他先列一个抽象的阶段，然后又批评它，超过它。黑格尔的整个《逻辑学》都是这个样子，前面讲的从一个范畴到一个范畴，都是这样。先说出它的抽象的一面，然后再批评它。每一个范畴之所以向前面进展，都是先肯定有这一个方面，有那一个片面，然后又批评光这一个片面不行，还要发展到下面。先说有现象，然后说光认识现象是不行的，现象总是跟本质联系在一起的，于是就过渡到本质，然后强调现象和本质是结合在一起的。那么整个事物可以说，第一次否定和第二次否定按说实际上是没有这样一个东西，只是在认识中间才有第一次否定、第二次否定的问题。我们在认识中间可以那么样做，可以把反看作是和正是根本对立的，可以采取这样的态度，我离开反专门谈正，离开正专谈反。但是问题是黑格尔接着不准这样做，批评说，你这样做是不符合实际的。如果老是这样做，停留在这个阶段，是形而上学的思想方法，应该是否定之否定，而不能是一个单纯的否定，实际的事物总是辩证发展的，而不是按形而上学的规律在那儿存在着。这个问题就谈这些。现在再继续讲肯定、否定、否定之否定的问题。

我们还记得黑格尔将人类的思维的能力分成为三个环节：知性，消极的理性，积极的理性。知性可以说只是相当于正的阶段。正就是正，甲就是甲，乙就是乙，所以他说知性老是坚持，老是正面，坚持着一个东西是这个就不是那个。他说这有

他的好处，能分辨甲是甲，乙是乙，当然使我们的概念准确。但光停留在这个阶段不行，还要认识甲里面有乙。而辩证的思维是否定之否定。辩证思维的结果不是无，而是使得自己的内容更进展，更丰富。形式的思维认为反面是对正面的单纯的否定。这样一来，从正到反，就把正面完全抛弃了，反面就是简单地排斥正面。那从有过渡到无，无把有就简单地排斥掉了，从现象过渡到本质，本质把现象排斥掉了。本质把现象排斥掉了，那根本就没有现象了。这样单纯地否定，其结果不是积极的，而是消极的，是无。我要否定一个东西就是否定它，我说唯心论不好，唯心论是错误的，我就简单地抛弃掉，骂它几句，也不分析它里面有没有合理的东西，它产生的条件怎样，有什么必然性，一律不管，反正我一下子就把它骂倒完事，所以结果是虚无，是虚无主义。黑格尔反对对任何东西采取简单的排斥的办法，即使是最坏的东西，也还要从积极的角度，也就是化消极因素为积极因素。你要是单纯地抛弃的话，消极因素哪能化成积极因素？其结果只能是虚无。可是辩证的思维，它这个否定，是否定了那个肯定的东西之后，同时又把肯定的东西包括进去了。所以，否定之否定，或者说辩证的否定的结果不是无，而是丰富了自己，它把原来的东西包括进去了，又超出了原来的东西，结果是内容更丰富了。这里黑格尔又提出来一个我们经常听到的“扬弃”这个词。黑格尔扬弃这个词就充分说明了否定之否定的意义。什么叫扬弃，用我们这里讲的词来说就是否定之否定，就是第二次否定，不是第一次否定，不是单纯地否定。扬弃就是把那个东西已否掉了，可是这个否又不是单纯地把它抛掉，而是把它包括在内，但又超出了它。黑格尔的哲学就是这个样，不说黑格尔的哲学，就是绝对理念也是这个样子。绝对理念前面的

很多的环节，有、本质、现象等等，它一个个地抛弃前面的，讲了纯有，接着把它批评一通，说没有一个单纯的纯有，纯有里面包含着无，黑格尔批评这个东西时，总不是采取简单地抛弃的办法。黑格尔最反对批评一个东西就是简单地抛弃它。他说批评一个东西，就是要把你所批评的那个对象变为构成我的一个环节，一个因素。就是说，去掉你原来的面貌，但是把你变成我的一个因素，变成我的养料，不是按你原来的样子保存在我里面。批评你是为了降低一下你，降低到一定的位置。你原来以为了不起，你以为就是纯有，一切都是毫无规定性，纯有就是一切，上帝就是纯有。黑格尔不是说对于绝对理念，对于上帝的第一个界说，第一个定义就是纯有。用一个判断来描画，上帝就是纯有，也可以说绝对理念就是纯有，就是说绝对理念是一个毫无规定性的有。如果你单纯下这样一个定义的话，那就是把这个定义绝对化，就只认识到世界上的一切都是毫无规定性的，它这个就是了不起的东西，到此为止，真理就到此为止了。黑格尔先把纯有的定义指出来之后，然后又压你，说没有一个绝对的纯有，如果是纯有的话，那等于是无。可是这个批评又不是把它抛弃掉，因为绝对理念里面还要把它变成自己的一个内容。黑格尔的整个哲学史就是这个样子。对各个流派都进行了评价，但他评价一个哲学流派时，一般地按照他的哲学原则来讲，认为每个大的哲学派别都是人类认识过程中的一个环节，一个必然要经过的环节。但是他又说，你不过如此而已，就只是那么一个环节，是人类认识阶梯里面一个很低的阶段，你别把你看作到此为止了。如斯宾诺莎的实体论，他给它相当高的位置，相当于《本质论》里面最高的范畴。但接着他又批评，你不过是人类认识的相当于我《逻辑学》里面

的这一个阶段。批评了它，但又给了它一个位置。所以，黑格尔对于哲学史上的这些派别，可以说都是采取扬弃的态度。只是采取这样的态度，绝对理念、真理就越来越丰富。如果不采取扬弃的态度，一概骂倒，把哲学史上的东西和今天对比，凡是不合马克思主义的就把它去掉，你看这样骂来骂去，骂到最后，自己所得到的真理就是空洞的东西，什么内容都没有。采取单纯否定的办法，那人类的历史就成了虚无的东西，很少有价值的东西，不能说绝对没有，除了唯物主义的几条杠杠之外。单纯的否定的结果是无。可是，如果采取扬弃的态度，又批评它，又给它一个适当的位置，象黑格尔对待哲学史上某些派别那样的态度，那么哲学的发展就越来越丰富，同时又丰富了我们自己。根据这个情况，黑格尔有一段有名的话，就是说明人类认识的发展，或者是哲学史的发展，真理的发展，因为是采取了扬弃的态度，所以越来越丰富，而不是一概骂倒，越来越变成无，这段话也是我们常常引用的。

上面讲的是事物的发展要包含过去。但是黑格尔看得很深刻、全面，他认为在认识的前进过程中，一方面是要把认识的环节包含进去，另一方面，在包含的时候或者说把过去的东西保存下来的时候，又不能按原样保存。扬弃的意思绝不是说把原来的东西，认识所经过的一个一个环节按原样保存下来。它有两层意思，又保存又抛弃，只是这个抛弃不是简单地抛弃。抛弃这个词里面就是一个否定之否定，就是一个对立的统一。黑格尔并不是只讲保存过去的东西，认为在保存过去的东西的时候，要把过去那些环节的直接性去掉。去其直接性，就是把原来的东西包含进来，保存进来，又不能按原样保存。用我们现在的话说，就是加以改造，不能生吞活剥式地把过去的东西保存下来。按黑格尔这

样一个观点来看，我们今天掌握的原理，应包括人类认识史上丰富的遗产，我们不能丢掉哲学史上的东西，不能一个一个地给以抛弃，应该保存下来，只有这样才有意义。但是我们不能说马列主义的原理，今天所掌握的这些真理，都是过去的那些哲学派别的本来面貌的杂凑。列宁说，马克思主义不能够离开人类文明发展的大道。这个意思，决不是就把原来那些东西，那些哲学派别，按它原来的样子保存下来，就发展成为马克思主义。马列主义尽管不能离开人类文明的发展大道，但它毕竟本质上不同于过去的各个哲学派别，它是哲学史上的一个革命变革。为什么它本质上不同于过去的东西但又是过去的东西发展的结果呢？那就是吸收了过去的东西，保存了过去的东西，这个保存也不是简单地保存。用黑格尔的话说，是去其直接性，把它原来的直接样子去掉了，改造了，改造了之后丰富了人们。而就马列主义本身整个来讲，还是哲学史上一个革命变革。黑格尔自己讲他的哲学系统时也是这么看的，他对待哲学史的观点也是这么看的。他把过去某个哲学家的思想都看成是绝对理念的一个阶段，一个环节，都是构成绝对理念的一个内容。但这个构成的内容决不是按它原来的样子。如果按原来的样子，那绝对理念简直就是一个乌七八糟的杂货摊，又有柏拉图的理念论，贝克莱的主观唯心论，谢林的自然哲学，若都按原样杂凑在一起，那能成一个什么东西。再比如我们人吃各种养料，但不能说吃什么就不加消化，按原样保存下来，那岂不是吃了什么有什么，你成个什么人。所以黑格尔讲扬弃时，除了刚才讲的那一面外，又特别强调这一方面，简单地说就是要把过去的那些环节去其直接性。黑格尔举例说，有、无、变，变里包含的有、无两个环节，都不是按原来的样子包含。他一方面说，

变里包含了有、无，另一方面又说，这个有与无被变所包含之后，构成变的两个环节时候，实际上就是一个产生和消灭。有与无原来的样子已经变了，已经去其直接性，已不再是简单地有与无了。这个产生就相当于原来的有，消灭就相当于原来的无，不再是简单的有和无。它虽然说是有和无的同一，但到了这个同一体里面已经不是原来的样子，是产生和消灭。这个例子生动地说明扬弃这个词。否定之否定就是在发展过程中既保存了，又加以改造了。他这个思想方法对我们如何对待哲学史也应该是这个样子。如我们讲唯心论，一方面不能简单地抛弃，如马列主义不能把黑格尔简单地抛弃，但又不是简单地保存下来，完全把黑格尔这一套生搬硬套到今天，不能这样子。

以上所讲的是关于否定之否定的基本原理。

否定之否定是分析方法与综合方法的对立同一。

黑格尔不论在《小逻辑》或《逻辑学》里都谈了这个问题。先讲否定之否定是怎么回事，最后就特别讲到否定之否定是分析法与综合法的对立同一。

分析法与综合法在《大逻辑》和《小逻辑》里都是在讲认识时讲的，是在讲理性活动时讲的。

分析法都是从直接性的东西开始，把一个直接性的东西里面的个别成份剖析出来，这就叫分析法。一棵树是个直接性的东西，我从这儿开始，我把它里面的成份一点一点分析，有根、茎、叶、花、果，分析的结果是什么呢？黑格尔就批评这种分析法。他说分析法是需要的，但只在一定范围内。它还是很不够的。因分析的结果失去了原来的这个东西的面貌，并不能使人认识该事物的真正面貌。好象剥葱一样，葱是个直接性的东西，分析法就是把它的皮一层一层地剥，等到把皮剥完

了，葱已失去原来的样子。所以仅凭分析法是不能把握事物的本来样子的。

综合法是从普遍性的东西开始，从普遍的概念开始，然后把那个普遍的概念一点一点，一步一步地把它结合起来，就是综合法。普遍的概念是从分析的结果得来的，分析出一个一个的普遍性，然后又把一个一个简单的普遍性，一个一个简单的概念结合起来，这就叫综合法。他说综合法经过三个步骤：先是下定义，下定义就是从普遍的概念开始。如说，人是两个脚的动物，这两个脚的动物是从人的很多特性里面分析出来的，是分析的结果，分析出一个普遍的概念，两脚动物。所以定义是分析的结果，分析出一些普遍性的东西来，然后用普遍性的概念去说明个体的东西，那就是定义。如光停留在定义的阶段，那一个事物的各种成份是分散的。人是有思想的，这个判断又给人下了个定义，但随你给人下多少个定义，如果不把这些东西综合起来，你还是不知道人是什么。下定义是从某一角度抓住某一方面来给它下定义。他说仅仅从下定义开始也是有缺点的。尽管综合法是要的，是应把各方面综合起来。但综合法从定义开始，可定义这东西往往是武断的。你从这一角度下这么个定义，他从另一角度下另一定义，这是从定义出发，是它的缺点。如何弥补这一缺点，还是要把多样性的东西有机地结合起来。如何结合？就是把那些定义，那些界说，把那些具体的东西的那些特性都摆出来，再加以分类，哪些特性是一类的，哪些特性是另一类的，这就已经在进行综合了。那末到第三步就是定理，将定义的各个方面结合成一个整体。

他认为分析法与综合法都有一个共同的缺点，即都是从一个现成的对象（被给予的）出发。至于现成的，被给予的对象

本身是什么，分析法、综合法都不研究。如研究物理、化学，无论分析法也好，综合法也好，至于那个对象本身为什么会有，物理学家，化学家是不管的。就是说物理学家、化学家是不会从哲学的角度，从总体的角度来研究为什么会有的。物理现象，化学现象对于一个物理学家，化学家来讲都是现成的，被给予的。他就是研究这些现象中间是怎样联系的，有些什么规律就完了。至于这个现象本身存在的必然性是什么，那是哲学家研究的事。他认为分析法、综合法，都不象哲学那样研究对象本身是如何存在的。自然科学采取分析法也好、综合法也好，总是把他那个范围的对象当作被给予的。所以，他认为分析法、综合法的这一特点，对于研究哲学来讲就是一个缺点。因为哲学不是对象本身就摆在这里，当作一个现成的东西来研究，哲学还要给它一个最高的说明，从总体上来说明。所以光用分析法或光用综合法去研究哲学对象是不行的。黑格尔的逻辑学要研究绝对理念，研究纯有，不象物理学研究存在着的东西里面的某一部分现象，那一部分现象是现成的摆在那里。现在哲学要研究有，研究存在本身或世界整体。研究这个东西时就不象研究物理学、几何学、化学那样，从现有的东西出发就完了，而是要说明纯有是怎么来的，要说明纯有的根据。原来纯有的根据就在变，要说明变的根据就在度，要说明度的根据就在本质，说明现象的根据就在实在。这样一步一步，说明纯有的最后根据就在绝对理念，而绝对理念就是纯有的展开。他这个意思，就是说哲学的对象所用的方法是一个园圈式的方法，又回到绪论时讲的问题。分析法、综合法都是从一个现有的材料开始，这一对比就比较容易懂了。物理学家从物理现象开始，化学家从化学现象开始，这就是绝对的开端，再不说世界上为什

么有物理现象，化学现象。哲学家要从世界的整体来研究问题，而他这个研究不是从一个现有的，一个“给予”的开始。那个纯有作为开端，既是开端，实际上也是终结。虽然也是逻辑学的开端，但不同于物理家把物理现象作为开端那样，两个开端的意义不一样。尽管他也说纯有是个开端，但这个开端实际上是没有办法，总得从一个地方开始讲吧！因纯有的根据是在最后，就是绝对理念。黑格尔说，你从绝对理念开始，也可以是个园圈式的东西，也就是说，哲学的对象是研究事物的整体。这个整体是园圈式的，也就是说它要互相说明，彼此给合起来。甲、乙、丙、丁不是直线式的说明。直线式的说明从甲开始，这个甲就是绝对的开端。物理学家就是从物理现象开始，为什么有物理现象，根本不必问，那是哲学家讨论的问题，从甲开始就完了。哲学研究的对象不是某一部分的有限现象，因此你要说明它，就得采取否定之否定或园圈式的方法，然后他接着就讲这个园圈式的说明方法既是分析法同时又是综合法，两者不是交替使用，而是同时使用。《小逻辑》最后有一段说明这个问题。《小逻辑》的238节一开始就说“玄思方法的各环节”是什么什么，这个玄思的方法就是否定之否定的方法，也就是辩证的方法，园圈式的方法。这个方法他从三个角度来讲，三个环节，这三个环节的每一环节，他都说了既是分析的又是综合的。首先从开端说起。否定之否定的过程总有一个开端，从纯有开端，就是既是分析的又是综合的，然后239节(b)，开端之后有一个否定之否定，还有个进展的过程，239节(b)用了一个进展，进展就是说否定之否定从开端以后怎么从肯定里面分析出否定来，他说这个进展的过程也是既分析又综合。然后第三个（c）目的，也是要说明最后的结论里面也是既分析又综合，

不过这句话《小逻辑》里面没有说出来，在《大逻辑》里面讲了。总而言之，这三个环节，从开端到中间的过程到最后结论，每个环节都既是分析的又是综合的。

开端为什么既是分析的又是综合的？逻辑学的开端纯有，从一方面来说，它是直接性的东西，本质才到了间接性。纯有就是纯粹的存在，分析法不是从直接性的东西开始吗？纯有里面有各种各样的内容，从直接性的纯有开始，把里面的内容，无、度、质、量，一个一个分析出来，把它展开出来，这就是分析法，恰恰符合分析法的定义。分析法就是从直接性的东西开始，把里面的内容一个个地展开出来，逻辑学就是这么开端的。从这个意义来讲不就是分析的方法吗？但从另一角度讲又是综合法。综合法从普遍的概念开始，从一个一个片面的普遍性概念开始，从纯有开始，纯有就是一个普遍性的概念，但纯有又是一个片面性的概念，光说纯有那还不是片面性吗？它要跟无结合才是变，光变也是片面的，光质也是片面的，还要跟量结合起来才为度。光本质也是片面的，光现象也是片面的，要两者结合起来才是具体的，越来越具体。所以，从纯有开始，一方面就是从直接性开始，是分析法。另一方面，纯有更好象是普遍性的概念，是一个抽象的片面的概念，那就是综合法。综合法就是把那些片面性的概念纯有、无、度，一个个综合起来。从定义开始，把那些定义一个个结合起来。你看先下个定义，说上帝是纯有，等到讲无的时候，他说如果把无当作哲学的原则，那就是上帝或绝对理念，是“无”。如果把度当作是哲学的最高的原则，那么你就下个定义说上帝是“度”。而实际上绝对理念就是有、无、度等等这些普遍概念的结合。这个结合不就是一个综合法？所以说从开端说起，说既是分析

法又是综合法。

从进展的过程来说，也是既是分析法又是综合法。进展的过程就是把肯定的东西里面所包含的内容，也就是否定，把它分析出来，这就是这儿说的进展。进展就是一个进展的过程。刚才只是从始点说起，进展就是把那个开端里面的内容分析出来，是个进展的过程，所以进展的过程显然是个分析的过程。比如说纯有，纯有里面包含了有的反面即无，这不就是把它里面包含的东西分析出来吗？所以这很显然是个分析法。另一方面讲，这个分析的过程，可以说又是一个综合的过程。因为这个进展的过程就是为了要说明正跟反是同一起来的，正跟反是结合在一起的，只不过是在纯有里正跟反的区别没有明白地发挥出来。正因为它原来正反两面在纯有里面没有明白地区别出来，那么进展的过程，分析的过程就是为了要把它们的区别说出来，说出来的意思就是为了说明它两个本来就是结合在一起的。所以这个说明的过程可以说同时又是个综合法。

目的，也就是就结论来说，就总起来的结果来说，也既是分析的又是综合的。为什么呢？结果是绝对理念，这个绝对理念，它是一个结果，但同时又是前面所有的过程都包括在内的，这是黑格尔的一个基本思想。结果不能离开前面的过程，所以绝对理念不是一个离开了前面过程的果，而是包括前面过程的果，包括了前面所有的那些环节。所以它既是一个最后的结果，又是一个全部过程，就它是一个最后的结果来说，就它是一个总结，一个概括来讲，是综合的。绝对理念是前面所有过程的一个总结，总结、概括就是综合，所以它是综合法，是综合的结果。另外就它是一个进展的过程讲，它不光是一个总

结，一个概括，一个结果，这个结果是一个全面的分析过程，所以这个结果同时又是个过程。就它是一个过程来说，它又是分析。这样一看起来，无论从肯定、否定，否定之否定的全部过程，从开端到进展的过程、到结论这三个环节，无论从哪个环节讲，都既是分析的同时又是综合的。因此，他认为哲学研究的对象是这么样一个世界整体，就必须要运用这一既分析同时又综合的方法，两者不是先后交替。他的结论无非是要说明辩证的方法要用圆圈式的方法，即既分析又综合的方法，而不是从一个假定的预先定了的一个“给予”对象开始，不是象具体的某一门自然科学那个样子。当然，这个方法照我们看来，哲学不仅仅要用圆圈的方法，其实就我们平常认识某一部分事物的现象来讲，相对的也要用圆圈式的方法。上次我讲《绪论》时讲了，讲物理学、化学，你先讲了绪论，绪论把整个内容都概括的讲了，到后来整个物理学、化学都讲完了，回过头来一想，那些内容无非都是绪论里一些的基本原理，一些基本内容的展开，也可以说是一个圆圈式的方法。所以他在这里讲，尽管只能运用于哲学，但我觉得它的合理的方面可以应用到我们一般的认识方法上面来。

他讲完了否定之否定的方法，既是分析的同时又是综合的之后，又着重的讲方法与内容的一致性。

他说，我这儿讲的否定之否定的方法，就是绝对理念或者整个世界发展的过程的节奏，这个方法不是我们人的主观外在的强加给事物的另外的一个主观的方法。好象内容是一回事，然后我们去认识它时，又另外主观的定一个方法。如果是那样的话，那种方法是外在的反思的方法，不是事物本身内在的节奏。人的主观与客观对象是对立的，内容是一回事，我们采取

的方法是又一回事，那就是外在的反思。黑格尔说，我主张的方法，一方面可以说是主观的。比如我要认识事物，采用一个方法，这当然是主观的，但他说我这个主观方法与客观事物自己运动的节奏是一致的，所以这个方法又是客观的，是事物本身发展的节奏。所以这种方法不是外在的反思，而是一种内在的方法。他说内在的方法把事物的灵魂都描绘出来了。事物本身是怎样发展的，我就如实地按事物本身发展的节奏去认识它。所以辩证法是事物内在的发展的灵魂。你如果采取形而上学的方法，就不可能认识事物内在的灵魂。这个问题，在《精神现象学·序言》里有一段讲到错误与正确的辩证关系时，又谈到方法与内容一致的问题，那个地方讲得更精彩一些。

他说世界上的事物总是正确的东西与错误的东西交织在一起，是什么缘故？就是因为有一个总的原则，肯定与否定总是交织在一起，如果我们采取一种辩证的思维的方法，那么我们就如实地按照事物怎么样正确的与错误的交织在一起，按照事物内在的节奏把它描绘出来，按照它内在的样子认识它，认识它怎么样既有错误又有正确，怎样交织在一起。如果我们采取一种形式的思维的方法，我们就总是见到那个否定面就讨厌，就总想把那个错误的东西拨开，从正确到正确，他说这是形式的推理。形式的推理总是把错误抛到一边，而不知道真理是在同错误的斗争中发展的。如果真正采用一种辩证地思维的方法，就应该按照事物本身内在的节奏去认识它。内容与方法一致的特点就是辩证方法的特点。他在《逻辑学》的最后特别强调了内容与方法的一致。

黑格尔的《逻辑学》就讲到这里。（下略）。

附：关于学习黑格尔《逻辑学》的几个问题

最后一次课，我想讲几个问题。一个问题，到底是对立统一是黑格尔《逻辑学》的核心问题呢，还是否定之否定是黑格尔《逻辑学》的核心问题？第二个问题，想讲一讲，黑格尔的《逻辑学》到底是反映整个从感性认识到理性认识的过程，还是只反映理性认识的过程？黑格尔《逻辑学》不是跟认识论一致的吗？既然是一致的，那么，认识的过程究竟是不是反映了从感性认识到理性认识？这个里面就要涉及到黑格尔的《精神现象学》和《逻辑学》的关系问题，这是第二个问题。第三个问题想讲一下逻辑学、本体论、认识论一致性的问题。第四个问题想讲一讲黑格尔和神秘主义的问题。最后一个讲一讲怎样念黑格尔的《逻辑学》。

我先讲第一个问题。第一个问题就是对立统一，否定之否定到底哪一个是最根本的，在黑格尔《逻辑学》中，这个问题是结合上一次最后讲他的分析法、综合法那个问题联系起来的。所以，我结合上一次来讲。这个问题，上一次我记得在讲《本质论》的时候已经提到了，今天稍微讲得比较细致一点，分几个方面来讲。

先讲一讲上次已经提过的，讲过的道理。黑格尔虽然讲对立统一或者说讲矛盾，只是在“本质论”里才明确了下下，矛盾只在《本质论》里提到。在《有论》里根本没有矛盾这个范

畴，在《概念论》里也没有矛盾这个范畴，所以，只有在《本质论》里的某一阶段才说了矛盾这个范畴，可是在《小逻辑》里面提到了矛盾这个范畴，但并没有明确地把它反映作为“正—反—合”一个阶段。在《小逻辑》里还不是那么明确的。在《小逻辑》里提到了矛盾，但是要看他的那个范畴表，要列一个表的话，《小逻辑》没有明确。所以有的人讲，讲《大逻辑》的时候，讲矛盾列在某一个部位那是很清楚的，他的目录表就有矛盾这个范畴，就在《大逻辑》里面。可是在《小逻辑》里面呢？你看那目录表里面，《小逻辑》目录表里面没有矛盾这个词、这个范畴，只是在他的行文里面讲到矛盾而已，强调了矛盾的重要性，但没有明确地介绍。因此，注解黑格尔《逻辑学》的那些西方哲学家们，有的认为矛盾这个范畴很简单，我们现在大讲、特讲。因为他从表面上看到在黑格尔《小逻辑》里，矛盾范畴没有明确的位置。所以，这就发生了一个问题，究竟矛盾，或者说对立同一在黑格尔《逻辑学》里究竟占一个什么地位。我们觉得，不能从表面的形式来看这个问题，而要看黑格尔在《逻辑学》里面他的总的方法。这个总的方法，上一次我已经讲过，是一个圆圈式的方法，是一个否定之否定的方法，也是一个既分析又综合的方法。这个既分析又综合的方法究竟是一个什么方法呢？用我们的语言来概括一下，可以说就是一个矛盾分析的方法，分析矛盾的方法。他说的圆圈式的方法，否定之否定的方法，或者说既是分析又是综合的方法，怎么个提法都可以，但是用我们的语言概括起来，我觉得就是一个矛盾分析的方法。为什么这个方法既是分析又是综合的呢？上次我们已经专门讲了这个道理。为什么每个步骤既是分析又是综合，就是因为实际上他这个方法就是在分析矛盾。

既分析又综合的方法，就是要分析一个事物的内部所包含的否定方面，它本身包含的否定方面。要说明一个事物必然要从它的肯定方面转化为它的否定方面。因为每个事物都是自相矛盾的，自我矛盾的，所以，它必然要因为矛盾把它的否定方面表现出来。简单一句话，就是矛盾分析的方法。这个矛盾分析的方法从一个角度来讲，就是分析法，就是矛盾本来就包含在事物的内部。那么它要转化，把它的另一个方面表现出来，也就是说从肯定里面分析出否定，否定方面本来就包含在肯定里面，不是外在的；否定方面本身就潜藏在事物的肯定里面，方法不过是把本来潜藏的在里面的东西把它展示出来。这不就是分析法吗？矛盾分析法从一个角度来讲就是分析的，从另一个角度来讲。又是综合的。为什么缘故呢？分析出来之后，无非是为了说明否定的方面更深刻地来说明肯定，更进一步、更深刻地来说明正面，也还是说明那个不是单纯的正，而是正和反的同一。我们平常看到的只是一个正面，就看到生命就是生命，矛盾分析法就要告诉我们，一方面要分析生里面包含有死，这不是分析吗？但是同时这句本身的意思就是要你把生和死结合起来，综合起来，要认识到，更深刻地认识到生命就是死亡，生命本身就包含有死亡在里头，生命本身就是和死的同一，生和死的结合、综合。所以，本身这个矛盾又可以说是综合。所以，只要抓住了矛盾分析法的基本意思，你就知道了为什么这个方法既是分析的又是综合的。而这个既分析又综合的方法，黑格尔明确讲是贯穿他的整个《逻辑学》的。所以我就认为矛盾分析法，也就是讲对立统一，这个是黑格尔《逻辑学》的概括，是展开的过程的总的结构，这是个核心的问题，要不掌握对立统一或不掌握矛盾，就理解不了黑格尔逻辑学的精神实质，

这是第一点。

第二点就是刚才已经讲过的问题，尽管黑格尔矛盾的范畴是在《本质论》里提出来的，但是他又明确讲，在《有论》里面，也是有矛盾的，也是有对立统一的，只不过是在《有论》里面潜伏着的，没有展开就是了。而在《本质论》里面呢？明白的展开了。这个话，就在《小逻辑》里的第429页和297页。这就是刚才我说的那句话。在《有论》里面，对立的范畴，互相联系，互相矛盾，只不过是这种矛盾，这种联系是潜在的。在《本质论》里面呢？这个对立的范畴、联系和矛盾就明白的展开了。这两句话在249页、257页都讲到了。

可以这样说，对立统一的潜在状态到对立统一、矛盾的明白展开的状态，这就是《本质论》。又到矛盾的绝对同一的状态，那就是《概念论》。这个意思就是说在《有论》里面，矛盾存在，矛盾对立是潜在的，在《本质论》里面矛盾对立是明白的展开了。就是对立的两方面，壁垒分明，是互相依存，又是互相对抗的。你是你，我是我，我们又互相依存，又互相排斥。到《概念论》里面，这两个就完全拢去了。所以可以说，黑格尔《逻辑学》从《有论》经过《本质论》到《概念论》，就是矛盾对立从潜在的状态到展开的状态又回到最后的绝对同一的状态的过程，这就是黑格尔的《逻辑学》。矛盾贯穿黑格尔整个《逻辑学》。所以从这个意义来讲，可以说把对立统一、矛盾看作黑格尔《逻辑学》的最根本的东西。这是第二点。

第三点，黑格尔自己就明确地说过，说他的三分法不过是认识的一个外在的形式，不过是认识过程的一个外表，这是他自己的话。外表的形式，重要是掌握对立的同一，这句话在《大逻辑》的“绝对理念”这一章的中间。列宁在《哲学笔记》

中把这句话摘录下来了。列宁在《哲学笔记》中把我刚才说的这句话，“三分法只不过是一个外表的形式”这句话摘录下来了，而且列宁在这句话旁边批了“三分法只不过是一个表面的形式”。列宁把话摘录以后又在旁边概括了一下。黑格尔在这个地方的前后着重讲了形式主义的问题。他说三分法，三分、四分倒是无所谓的，重要的是掌握三分法的内在价值。他自己在《大逻辑》的《绝对理念》那一章，用了这么一句。他说，重要的是要掌握三分法的内在价值，那就是要掌握三分法的核心。它的核心是什么？就是对立统一。他说三分也可以说四分。你说三分不是三个项吗？他说从另外一个角度来讲，我也可以说它是四分。为什么说是四分呢？正到反，这是第一次的否定，那么这个正是第一项，反是第二项；从反到合，他说，如果把这个反到合中间又有一、二，这是第二次否定。第一次否定是从正到反，第二次否定是从反到合。如果这样来看有两次否定。如果前面计算有两次否定，每次否定都有一个正，有一个反，后面那个反到合就可以把那个反当作正，这个合也当作是个反。所以他说，如果你一定要这样计算数字的话，可以算作是第四项。正、反、合，正是第一项，反是第二项，然后从反到合这个又来否定那个，这个算一项，把这个等于重复了一次，算了两次，这就变成了四次。正、反、然后又把这个当作一个正，这个又来反，这中间不是第三项吗？也可以当作第四项。这句话的意思反正咱们也不要去追究它到底是四项、五项，它的核心无非就是说，三啦、四啦，这是无所谓的。而且他在《绝对理念》那一章中特别讲到，现在有些人，他们玩弄形式主义，但是并不因为他们玩弄三分法的形式主义就降低了三分法的核心、内在的价值。所以，他在那个地方很清楚的要

强调三分法的内在的价值，强调三分法的核心意思是讲对立同一，三分不过是对立统一表现出来的形式而已。所以，从这个意义来看，也可以说“正—反—合”只是对立统一的外表。第一个问题就说到这里。

第二个问题，就讲整个《逻辑学》是认识从低级阶段到高级阶段的过程，但这个过程，究竟是反映了感性认识到理性认识，还是专门反映理性认识的过程。其所以发生这样一个问题，就是从一方面看，他都是讲概念，“纯有”啊、“无”啊，“变”啊，一直到“绝对理念”，都是讲概念。从这个意义来讲，都是讲的理性认识，但是另外一方面呢？从他的实际过程来讲，他是从直接到间接，又到直接和间接的同一，这就又好象是讲的一个从感性认识到理性认识的全部过程，实际上反映了感性认识到理性认识的过程。因此，就发生了这样一个问题：黑格尔《逻辑学》所反映的认识过程，究竟是个什么过程，这个问题要回答的话就必须讲讲黑格尔的《精神现象学》和《逻辑学》的关系。

先说说黑格尔的《精神现象学》是讲的什么东西。《精神现象学》那倒确实是讲的一个个人的意识，一个个人的具体的经验、意识、认识的一个过程，这个过程是从感性认识到理性认识，这用我们的语言来说明，确实是讲的从感性认识到理性认识的全部的过程。感性认识最初的一个阶段，大家看过黑格尔《精神现象学》都知道，最早最早的一个阶段叫感性确定性。他说在感性确定性的阶段，认识的是什么呢？就只认识那个东西存在，认识到那个东西是黑的还是白的。至于是什么？毫无所知。这个就是我们人的认识的最初的阶段。你看小孩最初阶段认识到一个东西，那他确实是分辨不出那个东西是什么，就只知道

纯粹存在有那么一个东西就是了。至于这个东西是什么，是毫无所知的。所以他们在感性确定性阶段，认识的是什么东西呢？他说认识的就是这一个。这个大家都知道这是黑格尔有名的。就是这个，认识到一个最直接的东西，一点间接性都没有，简单的一个直接性。要有一点点间接性的话你还能说得出它是什么，完全就是一个直接的，就是这个，也就是他认识最多的。你看到了这个杯子，就是这个黑出现在眼里，你要认识到这个是什么颜色，就是这样一个直接的东西出现在眼里，就是这一个，至于这个东西是什么，如何来说明它，那是毫无所知的。感性认识是认识最低级、最低级的阶段，然后从这个一步一步地上升到感性确定性，再进一步到知觉，知觉就是特殊，对于它的特性，这就说得出这一个是什么、是什么。然后呢？又从这个知觉再往前，一步一步地进展，从意识又进展到自我意识，就是意识到自我，后来又通过理性，又通过同宗教的认识，最后达到绝对理念。黑格尔《精神现象学》最初的阶段是“感性确定性”，然后到最后一个阶段是“绝对理念”。那就是《精神现象学》的最高的阶段，就是认识达到的最高阶段。什么是绝对知识呢？其实就是概念，就是认识达到了概念的认识的地步，通过概念来认识事物，这样就能抓住事物的本质。所以，《精神现象学》所讲的，就是个人从感性认识到理性认识，也就是达到概念认识的全部过程。可是刚才所说的只是一个方面。我说《精神现象学》所讲的个人意识从感性认识到理性认识的阶段，可是黑格尔另外一方面他又认为，个人的实际的认识过程，又要重复整个人类从最初到后来，到他那个时代，又要重复这样一个过程。每个个人认识的过程，是重复整个人类从低级到高级，到他那个时代总的这么样一个认识过程。所以

《精神现象学》所描绘的不单纯是一个个人的意识，个人的认识过程，我刚才只是说了那一面。《精神现象学》所描写的意识形态同时又是整个人类从最初的意识状态，一直到他那个时代，各个历史时期的意识形态的一个发展过程，从人的原始状态到希腊罗马，甚至一直到中世纪，一直到法国革命，以至到他的那个时代，各个时代，每个时代的时代精神，他都明确地加以概括了。因为在他的脑筋里面有一个基本的观点，就是每一个个人，哪怕说是我们现在的一个儿童，他从小到老，儿童的智育或者说儿童的认识过程要把整个人类的全部历史过程大体上还要走一遍。因此他说，在人类的低级状态里面，当时已经达到的认识最高水平，拿到今天来讲，不过是相当于今天的一个幼儿的认识。比如，今天的一个幼儿，他从小长到大，他要把整个人类认识的低级到高级的过程要重演一遍。就因为他有这么一个基本原则，所以他的《精神现象学》里面描写人的个人认识过程的时候，实际上又以整个人类的意识形态的发展过程为他的源泉。所以，一方面是一个个人的由感性认识到理性认识的过程；在另一方面又是整个人类的意识形态从低级到高级的过程。总而言之，《精神现象学》最后所达到的目标是要达到概念的认识。达到概念的认识以后，才进入《逻辑学》的阶段。因为《逻辑学》都是讲的概念的认识。《逻辑学》最简单的概念也是一个概念。如“纯有”，这是最简单的，但是也是一个概念。全部《逻辑学》里面讲的都是概念的认识。所以，他说关于概念的学问，就是《逻辑学》。可以说是一个科学的系统。他说，这个科学的系统里面，《逻辑学》的框架里面，都是讲的概念的体系，可是人要达到这个概念的体系，哪怕最低级的“纯有”的阶段，哪怕是最低级的概念的体系，首先都

要经过《精神现象学》这样一个阶段，这就好象爬梯子似的。比方说，要上升到逻辑学的概念体系，要上去，是上升到这一步的时候，先要经过一步梯一步梯的往上爬。最低级的一步梯，最低级的阶段就是感性确定性，最低级的是感性的认识，从这一步开始，然后经过知觉、知性、自我意识、理性、宗教最后达到绝对精神。所以，《精神现象学》和《逻辑学》的关系，是一个什么样的关系呢？黑格尔说，《精神现象学》是《逻辑学》的导言，引论，只是要通过一个引子，通过引路的，通过这个梯子，才能往上爬，爬到《逻辑学》里面去。因为《逻辑学》里面全部都是讲概念的体系，而这个概念呢，是《精神现象学的》最后的目标——绝对知识。必须经过这样一长串的由感性认识到理性认识的过程，从感性确定性认识起，爬啊爬，爬上去一看，那个上面才是整个《逻辑学》概念体系，因此，他在最开始，建立他的精神现象学的名称的时候，把他的《精神现象学》叫作科学体系的第一步，他的整个科学体系的第一部分就是《精神现象学》。第一部分实际上就是他的《逻辑学》的导言、导论、引论。由此才进到《逻辑学》，那是第一部分。然后科学体系本身又分三部分，就是"逻辑学"、"自然哲学"、"精神哲学"，所以要进入那三部分，把那三部分当作一个大部分，即第二大部分就是"逻辑学"、"自然哲学"、"精神哲学"。就是《精神现象学》算第一部分，那三个部分合起来算第二部分，就是科学体系本身。在进入科学体系本身之前，先要经过这个"精神现象学"阶段。前面是讲的实际的人类的认识的形态，实际的认识的过程；后面的全部都是讲的概念。《逻辑学》体系里面的那么多概念，也就是绝对知识。通过爬梯子之后达到了绝对知识，进入概念的领域了。他说这个概念的领

域里面，又是一个样子，又是一个由低级到高级的概念的体系，这个体系，可以说是用概念的方式来重复的表达。《精神现象学》从感性确定性到绝对知识的过程，这就是它们的关系，这句话最关键，就是《逻辑学》里面的概念发展的过程，从“纯有”起，一直发展到后面“绝对理念”为止。这一个过程，是用概念的形式（因为那里面全部是概念），重新描述了《精神现象学》的全部过程。《精神现象学》讲的实际的过程，实际的人类认识过程中从最低级的感性认识起，一直到概念的知识，相当于我们所讲的从感性认识到理性认识这样一个过程，到《逻辑学》里面又重新把这个感性、把《精神现象学》里面所描绘的个人的意识，或者说整个人类从低级到高级的认识过程，用概念的形式，重新叙述了一遍。因此，《逻辑学》里面最低的一个概念就相当于《精神现象学》里面最低级的阶段。你看《逻辑学》里面最低的一个概念不是“纯有”吗，“纯有”就是用概念的形式来表达《精神现象学》里面的最低级的认识阶段，感性确定性的阶段。所以大家把《精神现象学》一打开，他讲感性确定性的时候，那里面说的些话，简直跟《逻辑学》里讲“纯有”的时候基本一样。如果你看那个“纯有”看不懂，“纯有”是什么东西？你可以参考一下《精神现象学》。《精神现象学》讲感性确定性的那一段你打开，那里面就具体说明什么叫做“纯有”，而且讲得比较明白、易懂。《精神现象学》讲的是个人的，实际的最积极的认识过程，而《逻辑学》呢，它是用概念的形式把它表达出来，所以那个地方用了“纯存在”这样一个概念。“纯存在”这个概念实际是用概念形式来说明感性确定性的。你看《逻辑学》里面在讲“纯有”的时候，就说“纯有”是一个毫无规定性的“有”，大家不懂，不太明白，所以我上次

讲，我讲“纯有”的时候，我就用那么一些话来说明。我说“纯有”就相当我们的认识过程中间那个最低级的阶段，只认识到那个东西是“有”。有什么，是什么，毫无所知。刚才我说的这些话，都是《精神现象学》里面的话，《逻辑学》里面还没有，没有用这样具体的话来说。这就是说，毫无规定性的是，就是用逻辑的判断X是，是的后面的谓语是没有的。你看那么样讲的话，大家就不懂，但是他实际的内容就是指的感性确定性的阶段，就是指的我们认识过程中那个认识的最初阶段，认识反正是有这么一个东西，至于这个东西有什么，出现在我们面前是什么，什么样子，那的确是说不出来，就相当于我们认识的那么样一个阶段。从这几个例子，大家就可以想到黑格尔《逻辑学》概念的体系是如何用概念的方式来重复地叙述了精神现象学的全部过程。但是也不能机械地理解，不能说一一对应的。“感性确定性”和“纯有”明显地对应，其余的地方不见得对应得那么准，只能说只是大概的，所以，你听了这个话之后，如果要一个个地去找对应，那就很失望，往往找不出来。所以明白了《精神现象学》和《逻辑学》这样一个关系之后，大家再回过头来想想我们的问题，就是黑格尔《逻辑学》反映的都是概念，都是经过感性决定性啦、知性啦、意识啦、自我意识啦，一直到绝对知识，先排了一阵梯子之后，整个《精神现象学》的梯子之后达到绝对知识的阶段，当然是讲的理性认识。但是从另外一个角度来讲，他又是用概念的方式重复地叙述了一遍从感性决定性到绝对知识整个的感性认识到理性认识的过程。所以，也可以说黑格尔的《逻辑学》用概念的方式把整个人类从感性认识到理性认识的全部的过程又描绘了一遍，只不过这个描绘是用概念的方式来描绘的，比如“纯

有”、“无”、“变”、“质”，“量”、“度”等等这样来描绘的。越是前面的概念、范畴，越具有直接性，整个有意义的都是直接性的东西，而最直接性的东西是“纯有”，这就相当于感性决定性，相当于感性认识阶段。但我说的是“相当于”，因为是用概念的方式。所以，从这个意义来讲，也可以说把整个人类或整个人的认识过程全部地叙述了一遍。但是我又要反复地重复这个话，黑格尔这里是用概念的方式重复的，既然是用概念的方式重复的，而哲学又都是讲概念的，因此，《逻辑学》里面概念的发展的体系都是相当于整个人类认识史上的某一个哲学派别。因为凡是哲学，即使最低级的哲学，泰勒斯这个最早的哲学，也是讲概念，既然是哲学家，都是要用概念的方式来把握真理，不过都用概念的方式来把握真理，也可以是一种低级的方式，也可以是逐步高级的方式。哲学家从最早的哲学派别开始一直到黑格尔自己，在黑格尔看来，都是用概念的方式把握真理，从泰勒斯起，一直到他，都是通过概念的方式来把握真理，所以他们都是哲学家。可是，他们在把握真理的时候，最早的哲学家大体上说起来，是把握真理的最片面的方面、最抽象的方面、最肤浅的方面，越到后来就越全面、越深刻地把握真理，比如说，他（黑格尔）就是最全面地把握了真理。所以，《逻辑学》和《精神现象学》以及《逻辑学》和哲学史的关系就是这个样的。这是第二个问题。

三、逻辑学、本体论和认识论三者的一致性。

逻辑学是讲思维的科学，讲思维的形式、思维的规律。本体论（这是用的一个的名词）是关于存在，关于客观存在的学说，而不是思维。逻辑学是关于主观这一方面，关于思维这一方面。认识论是关于客体的一方面，关于存在的一方面。认识

论是关于主体如何认识客体的学说，一个是关于主体，关于思维；一个是关于存在；认识是关于主体如何认识客体。

那么，这三者的关系是一个什么样的关系呢？在黑格尔以前，这三者是分离的。亚里士多德是形式逻辑的奠基人，亚里士多德的逻辑学不是完全的形式主义，不是象后来人歪曲的那样，说亚里士多德的逻辑学完全是形式主义的。但是无论如何，亚里士多德的逻辑是撇开内容讲思维形式的。撇开内容讲思维这样的逻辑当然是不可能与本体论一致的，也不是与认识论、认识的过程紧密地结合在一起的。康德的先验逻辑，是更明显地将三者分离开来。康德首先把物自体看作是不可知的。物自体就是本体，属于本体论的范围，可他认为本体不可知，因此，他认为本体论根本不成立，没有本体论。他认为玄学是不能成立的，因为玄学就是讲本体的，讲物自身的学说，那只是信仰的领域，而认识只是认识此岸世界，本体是在彼岸，所以，他那个逻辑讲的一些范畴是主观的，他那些范畴只是认识的对象、认识的活动之所以能够成立的先决条件。这样，逻辑学与本体论当然是不一致的，完全分离的，因为他把思维和存在完全割裂开来。至于说在康德那里，逻辑学跟认识论、认识的过程也不是一致的，因为他的那些范畴彼此没有转化、是并列的、是死板的，是从形式逻辑的判断论中推来的，是形式逻辑的判断里的判断表。十二个范畴，虽然数目少，但是，如果能把它们按照认识的过程排列一下，那也多少与认识论能一致一些。现在，且不论他的范畴数目太少那个缺点，就说他那些范畴的排列，都是机械地并排在一起的，并不是按照人类的认识过程由浅至深地排列下来的，他这个判断和那个判断之间没有什么联系，是死板的、僵硬的。所以，他的逻辑学和认识论

也不是一致的。在哲学史上，能够唯心主义地把本体论、认识论、逻辑学三者结合一起的就是黑格尔。黑格尔因为主张唯心主义的思维和存在同一说，所以，他的三者一致的思想是建立在思维与存在同一的基础之上的，他认为概念或更准确地说，就是他的那个客观概念，不仅仅是人的思维，而且是客观事物的本质，这就把逻辑学和本体论结合起来了。如果概念只是人的概念，而不是客观事物的本质，那这二者就结合不起来。他认为，概念不仅仅是人的思维，而且概念是客观事物的本质，因此，他所讲的那些概念，既是思维的形式，同时又是客观事物的本质，那就是本体论。所以他那个逻辑学既是逻辑，都是讲的思维的形式，但是又是本体论。黑格尔自己就讲，我现在要建立的这门逻辑学，就是要把逻辑学和本体论合流，或者说与形而上学、玄学结合起来。他这个形而上学、玄学就是指本体论。而这就要对旧逻辑学经过一番大的改造。旧的逻辑学，象什么“质”、“量”、“度”这些范畴是不会讲的，这都是一些关于存在的范畴。原因、结果、本体、现象这些范畴，当然我们现在讲形式逻辑也会涉及到这些词，但是，逻辑学本身并不去讲这些范畴，它是讲主观思维这方面的。可是，黑格尔《逻辑学》的范畴，大部分都不是讲概念、判断、推理这些的，概念、判断、推理在黑格尔这里只占很小很小的比例，大部分都是关于客观存在的概念、范畴。所以，黑格尔的逻辑学已不是旧的逻辑学了。他虽然也讲概念、判断、推理，但是，在他这里都是经过改造的，不是把形式逻辑里面那些僵死的，那种讲概念、判断、推理的办法原封不动搬到这里来。在他这里，概念、判断、推理实际上是一回事。判断就是概念的复述，就是把概念之内容陈述出来。推理也就是把判断再进一步

表述出来，基本上是一个东西。从概念到判断到推理这中间有一个必然的转化，有一个必然的联系，不是像形式逻辑那么平板的。所以，他所建立的逻辑学是不同于历史上所有的逻辑学的。过去的逻辑学主要指从亚里士多德那里开始的形式逻辑；康德的先验逻辑；至于莱布尼茨数理逻辑，那不过处于萌芽状态，暂时不说。所以严格讲起来，黑格尔才是第一个建立逻辑学与本体论一致起来的逻辑学。

再说说他的逻辑学怎样同认识论一致的。这个我们已经讲的很多了，就是他的逻辑范畴的体会是一个从低级到高级的认识的过程。刚才说的，其范畴排列顺序就是一个认识的从低级到高级的阶级，和认识的过程是紧密结合的。这里要说明的就是从低级到高级的认识过程究竟以什么东西为原形，为模特儿呢？怎样排列呢？这大体上有一个模型，就好象《精神现象学》讲感性确定性一直到绝对知识，这是讲个人认识的过程，可是这个个人的认识过程是重复了人类从低级到高级的认识的过程。就象《精神现象学》这种情况一样，《逻辑学》在表现概念由低级到高级转化发展过程时，它是以人类的认识为模特儿的，更具体地说明以哲学发展的历史为模特儿的。刚才我说了，哲学都是用概念的形式来把握真理的，因此，以哲学发展历史为模特儿。《精神现象学》里面讲感性确定性一直到绝对知识，那里不是直接地以哲学史为模特儿的，是以一个时代一个时代总的意识形态为背景、为模特儿的描写。结果没有念过黑格尔的《精神现象学》的同志，了解起来比较抽象一点，但知道它的大意就行了。反正《精神现象学》里面描写的感性确定性一直到绝对知识的过程，是以一个时代一个时代的当时的意识形态，当时的占主导的意识形态理论根据为背景，理论根据

为模特儿的，比如某个时代当时的思想意识是什么，这在黑格尔的《精神现象象》里面专门有一个范畴。而《逻辑学》里的概念、范畴的体系则是以哲学史、哲学家、哲学派别为樸特儿的，所以它大体上一个概念和一个哲学派别是相应的，当然，这里面的次序前后也有些变动。所以，这个地方也可以说是逻辑的东西与哲学史的东西是一致的。这个地方，《逻辑学》和逻辑学上的一致的历史的东西就是指的哲学史，具体的说就是哲学派别。这个地方也表现了他的逻辑与历史一致的原则。《精神现象学》也可以说表示了逻辑和历史的一致，但是那个一致是那么样一个背景，逻辑学和历史的一致是表现为逻辑和哲学史的一致。要不然，他按一个什么标准把哪一些排在前面，哪一些排在后面呢？他是以哲学史为重要背景的，是以哲学史为原形的。于是他在揭示的时候，又把逻辑揭示为第一性的，他认为哲学史上一个又一个的派别不过是逻辑概念的外在化，逻辑的表现，这就又成了唯心论。他实际做的时候，实际概括的时候，还是以历史的东西为根源。他研究了哲学史，这个人对于哲学史研究的很深，研究得很透，他研究出它们的规律来了，他从哲学史的发展中间概括出人类的认识是怎么样由低级到高级的发展过程的，于是他就把他的“逻辑学”也这样排。可是他在揭示的时候，又认为逻辑概念在先，而历史的东西也就是哲学史学不过是它的表现，是它的外在化，这就导致了客观唯心论。他看到了逻辑与历史的一致，这很好，但是他又把这个关系颠倒了，第一性的当作第二性，第二性的当作第一性。当然这两者的一致性也只能说是一个大概，因为他为了把逻辑看是第作一性的，历史的东西看作是第二性的，在讲哲学史的时候往往不按时间的次序，某一个虽然是在后面的哲学家，可按

他的逻辑体系发展来讲把他排在前面，有些是前面的哲学家，为了体系的需要又把他排在后面。他都要使历史的东西符合逻辑，而不是逻辑东西符合历史。列宁在摘录到这个地方时，也是说要颠倒过来，黑格尔把次序弄颠倒了。这就是黑格尔逻辑学、认识论、本体论三者一致思想的大概梭角。他这种思想，合理的地方就在于看到了这三者之间确实有个一致性的问题。而我们也主张思维和存在的同一，他整个讲三者一致的思想也是建立在思维和存在同一的基础之上的。他看到了这个东西不为错，错就错在唯心主义的思维和存在的同一说，因此，他的三者一致的思想就其一致性来讲，有合理的地方。但是，因为黑格尔是一个唯心主义者，结果他就把逻辑学、认识论和本体论完全等同起来。他认为，思维是一个由不真实到真实、由片面到全面的过程。因为他的思维与存在的同一性是建立在唯心主义基础之上，把本体论和认识论、逻辑学看作完全是一个东西。我们说一致，但并不是等同，他都把它们等同起来，这一等同起来就糟了，就把认识的过程和事物的产生发展过程看作一模一样了。我们只能说一致，但不能说一模一样。这就是我过去讲过的一个道理，我们的认识是一个由抽象到具体的过程，但事物发展不能说先是抽象的，后来才是具体的，或者说事物的发展先有不真实的过程，后来才越来越真实，没有这么一个过程。可是，黑格尔认为逻辑学和本体论完全是一个东西，结果就把事物的发展说成一个不真实到真实的过程，由非理性到理性的过程。这样，正如马克思所说，黑格尔就陷入了幻想，把事物本身看成是思维自己总结的过程，把事物看成是思维自行综合的过程。这就完全陷入了唯心主义。

四、黑格尔的逻辑学和神秘主义的关系问题。

黑格尔的哲学总起来说应该是理性的，他的神秘主义主要是在早年更多一些。既然他的《逻辑学》总起来说应该是理性主义的东西，也就是说还有神秘主义的理论。究竟什么叫神秘主义？我撇开泛神论等神秘主义的东西不谈，还是就黑格尔的《逻辑学》来谈。我们对于事物的认识总是由有限的东西，由不太全面的东西的认识逐步逐步希望得到越来越全面的认识，也就是说我们认识的量总是希望越来越扩大，而到了最后呢，就要求认识整个世界，认识整体世界。按辩证唯物论的说法，这个无限的整体是永远也完结不了的，不会有一个最后完成了的同一整体，但是我们人又不断地向着那个方向追求。从人类认识过程看，早期认识总是简单一些，或者说片面一些，随着认识的发展，真理的面越来越宽，认识的方面越来越多，越来越全面。我们现在的认识的确比先前人类的认识深刻得多，广泛得多，以后还会越来越深，越来越广。用辩证唯物主义的话来说，就是绝对真理是相对真理的总和，但是这个绝对真理总未有完结的一天，总不会有一个无所不包的绝对真理。黑格尔和辩证唯物论相反，他总是要求建立最后的一个整体，最后无限的一个整体，他的绝对理念就是这样一个东西，是一个无限的整体。只要一个哲学家想一下子把无限的整体表述出来，那这种哲学总是难免是神秘主义的。因为那个东西本来是只有在无限的发展过程中去无止境地实现的，可是你要达到一个最后完成了的、封闭的完整体系，那就不可避免地会陷入神秘主义。黑格尔就是如此。关于这个问题，美国的一个哲学史家库西曼(Cushman)打了一个比方，他说，$1+\frac{1}{2}+\frac{1}{4}+\frac{1}{8}+\cdots\cdots$，这些数无穷发展，不会等于绝对的“2”，所以无限的整体，就是无穷的数列，“2”永远不会被人类抓住，而神秘主义就

是想抓住这个“2”。这个讲法是不无道理的。黑格尔有神秘主义的成分，是指他要抓住整体，但不同于典型的神秘主义（神秘主义认为靠神的感觉去把握“2”），而是指可用理性思维去把握“2”，他在想把握世界整体这一点上与神秘主义是一致的。（晦涩难懂、神秘莫测，并不是黑格尔神秘主义的具体表现。）

五、如何啮黑格尔《逻辑学》？

首先，对黑格尔的书不能望文生义，需联系上下文深入理解。切不能用直线式的（甲＝乙，乙＝丙，甲＝丙）办法，主要是理解其精神实质。例如，“反思”一词，在不同的场合使用，其内含是有差别的，在《本质论》中是反射、反映的意思，但在其它地方就不同了，这就要求联系上下文来把握它的真实含义。

其次，把基本的用词，象“自在”、“自为”这些到处使用的词，要基本弄清，加以注意。对一些范畴先从积极方面去理解，从唯物论方面去理解。正如列宁说的，“倒过来去谈黑格尔”就可以弄清了，比较容易掌握了。

再次，黑格尔哲学体系很严谨，但由于复杂、多次反复，所以常常有不一致的地方，有的三分法、有的两分法、有的四分法。如“观念”分“生命”、“认识”、“绝对理念”，可是他在讲“认识”的时候，只有两个方面，就是认识本身和实践的活动，也即理论和实践的活动。这倒是符合客观实际的，没有完全按照正反合公式硬套。这里也许有的同志提出一个问题：黑格尔《逻辑学》都是三段论的，为什么这里只讲两段呢？因为有的地方他也不得不服从事实，有的地方很明显事实上不是那个死板的“正—反—合”，他也讲点辩证法，不完全服

从死板的"正—反—合"。所以，读黑格尔的书，有很多地方只要弄清它的精神实质就行了，许多地方不是那么很规则的东西，不要过分地追究它的形式，尤其在初啥时。当然，进一步深入地研究，那是个无底洞，还可以探究为什么这个地方讲两段，那个地方讲三段。专门搞黑格尔哲学的人可以无穷无尽地去研究它，咱们一般人在这个地方只要了解其精神实质也就行了。有些细节地方很不一致，比如我上次讲的那个例子，"有"和"无"到"变"里面已经去掉了他的直接性，就变成了产生和消灭。那应该就每一个地方都按这个路子来写，可是就在这里写了，别的地方并没有这样写，只是在谈"有"和"无"时这样写了。"有"和"无"在成为"变"的环节时就失去它原来的直接性，不是原来的"有"和"无"，而是产生和消灭，所以，"变"就是"有"和"无"的对立统一。按照这个思想路子，大家也许会提出一个问题，底下每一个正、反、合的"合"是否都应该把前面的对立统一的两个方面改变一下呢？可是他底下都没有这样讲，这个地方我们就要灵活一点理解。知道他每一个地方虽然没有就究竟改变了之后是个什么环境，叫个什么名称，是不是象前面那样，在"变"里就叫做产生和消灭，虽然没有说，但是我们也要知道，对立的两个方面在分解开来的时候是个什么样子，等到结合起来在对立统一中，它肯定不是原来的样子，失掉了原来的直接性。知道这个基本意思就行了，就不要再去扣他为什么这个地方要讲。但这个基本的思想要知道，并不是后面就是那么样一致的。

第四个想法就是，黑格尔经常说一些相反的话，甚至在字词上，一个地方就是什么，隔了几天之后，在另一个地方，还是同样一个词，他又说不是。这个就是因为他确实是很辩证

的，从这种不同的角度讲。比如，“假象”这个词，在前面他常常讲，“假象”是没有本质的，可是到了后来，他批评“假象”时，又说“假象”总是有本质。这就出现了矛盾，前面大讲“假象”是无本质的，后面又大讲所有的“假象”都是有本质的。（列宁在《哲学笔记》里还摘录了这句话。）这怎么理解？这就是因为黑格尔讲的东西，讲的《逻辑学》，一方面认为万事万物都对立统一，没有抽象的东西；但是另一方面呢，他又把认识具体东西的时候所经过的过程，即从抽象到具体的过程，想如实地描绘出来。因此，在描绘的过程中，就有一个由片面到全面、由抽象到具体的过程，前面处于抽象阶段的时候，和后面的阶段把它对立统一来讲的时候，显然两个讲法是不一样的。前面抽象地讲的时候，“假象”是无本质的，本质尚在底层，未有表现出来，我们的认识先认识假象，没有认识它的本质，所以“假象”就是无本质的东西。就人的认识过程来讲，确实是这样。但是，接着他又从辩证的观点来讲，事物都是对立的统一，批评了前面的观点是抽象的，便得出结论，“假象”和本质是不可分的，“假象”总是本质的一个环节。（列宁在《哲学笔记》里也摘录了这个话。）黑格尔故意说些相反的话，前面说“假象”是无本质的，后面又说“假象”是有本质的。其实，他如果换个词，象我们讲课时，我们可以把它说得清楚一点，我们就说“假象”是离开本质的，本质是未表现出来的，但是实际上“假象”总是和本质联系在一起的，总是本质的表现。我这样讲大家就觉得好懂了。可是黑格尔自己说话的时候，他可不是这样说，特别爱用一些相反的话，所以使得大家感到难懂，前面讲“假象”是无本质的，然后下面又不象我们讲话，实际上是对立统一的，不象我们现在要讲

懂，实际上如何呀，事实上如何呀，把这些词都加进去，他不这样讲，干脆就来个"假象"都是本质的。一方面说"假象"是无本质的，看起来很辩证，可是听起来就觉得自相矛盾。特别是他要把具体的东西都要从认识论的角度、从抽象到具体的过程如实地描绘出来，往往前后相反。

最后一点就是最普通的一个办法，有些难点可以找一些别的书互相参考、互相对照。这个地方看不懂，就看看那个地方怎么讲的，那个地方看不懂，就看看这个地方怎么讲的。首先，就是《大逻辑》和《小逻辑》互相参看。有的地方是《小逻辑》看不懂，因为《小逻辑》比较简单，压缩的比较厉害，除了看其学生笔记附释之外，总起来讲，压缩的还是比较厉害，那就看《大逻辑》，就看《大逻辑》里同一个范畴是怎样说的。象我上一次讲"进展的过程是一个综合的过程"，看《小逻辑》怎么样也看不懂，不知道他说的什么意思，因为《小逻辑》里就讲这么一句话，可《大逻辑》在讲这个问题时，话就多多了，就帮助了我理解。《小逻辑》与《大逻辑》互相参看如果还看不懂，那就最好用《哲学史讲演录》来对照看，这样就比较好懂。因为他的逻辑学和哲学史、逻辑的东西和历史的东西是一致的，大体上逻辑的概念、范畴和哲学史的概念、范畴是相应的。《逻辑学》完全是用概念的方式，同逻辑的方式来表述的，是比较难懂一些，而哲学史讲同一个事情的时候，讲同一个思想的时候，是用一个具体的，实际的哲学家的思想来讲的，那些话就比较好懂。比如，"纯有"，简直不懂它是什么意思，但这个"纯有"是相当于巴门尼德的哲学，那就翻翻《哲学史讲演录》，看看他讲巴门尼德是怎样讲的。他在讲"变"的时候，同样讲的很抽象，我们可以翻翻《哲学史讲演

录》，看看他讲赫拉克利特是怎样讲的。有很多话都是一样的，但是，《哲学史讲演录》要讲的生动，因为那是具体地讲一个哲学家的思想，《逻辑学》是压缩了来说的，是很抽象的一些词。《哲学史讲演录》的话比较通俗，比如《逻辑学》讲诡辩论、怀疑论、消极的辩证法，什么叫消极的辩证法？难懂。如果把《哲学史讲演录》一看，那个地方在讲诡辩论的时候讲到这个问题，里面很多词，很多东西和《逻辑学》里的话都是一样的，只不过是《逻辑学》里面的话少一些、简单一些、抽象一些，而《哲学史讲演录》讲的非常清楚，这就帮助我们理解了。还有怀疑意义，《逻辑学》里就抽象地讲有好的怀疑主义、坏的怀疑主义，他赞扬了古代的怀疑主义，现代的怀疑主义他认为是坏的。这个简单的话不知是什么意思，但整个问题在《哲学史讲演录》里大讲特讲，讲得非常清楚，这看那个地方就可以看懂了。所以，主要的是《大逻辑》、《小逻辑》互相参看，再就是《逻辑学》与《哲学史讲演录》互相参看。还有的地方可以和《精神现象学》互相参看。因为刚才我说了，《逻辑学》的阶段是用概念的形式又重述了《精神现象学》的从低级到高级的认识的发展过程。我在讲《逻辑学》时，有很多地方常常举黑格尔《精神现象学》的内容来讲，因为《逻辑学》里面讲的很简单，不清楚，但意思在《精神现象学》里面已讲了。我上次讲的那个美的灵魂等内和外的统一的时候，《逻辑学》讲的非常抽象，可《精神现象学》是讲具体的意识形态，讲具体的人的认识过程，讲具体的人类认识的发展过程，所以，他在讲美的灵魂等都是讲内和外的统一。如果我上次讲的大家懂了的话，不应归功于我，要归功于黑格尔，他的《精神现象学》讲的比较清楚，我不过把那里搬来说了一

下。大家觉得《逻辑学》不好懂，而我这里讲的好懂一些，原因在于我是联系《精神现象学》来讲的，就是这么个道理。

此外，还可以看看外文的讲黑格尔《逻辑学》的书，我也在这儿介绍几本。

1. W・T・stace：The philosophy of Hegel（史塔斯：《黑格尔哲学》）这是一个美国人写的，这本书文字很浅，层次清楚，可以说是外文书中讲黑格尔哲学最容易懂的一本。但是这本书常常是有失原意，因为他是用一定的公式来讲的，但对我们念黑格尔《逻辑学》总还是有些帮助的。

2. J・E・Metajgart：A Commenjary Hegel's logic（麦克塔加特：《黑格尔〈逻辑学〉注解》）这本书主要是按《大逻辑》的顺序一个范畴一个范畴解释的，讲这个范畴怎么样过渡到那个范畴，用他自己的话说明范畴的过渡情况。这也是我经常参考的一本书。

3. W・T・Haris：Hegel's logic（哈利斯：《黑格尔的逻辑学》）这是一个美国人写的。这本书主要是把黑格尔《逻辑学》范畴的历史渊源讲的比较详细，一个范畴一个范畴从哲学史上是怎样来的，他的前人是怎样讲的，黑格尔本人是怎样讲的。这个人还有一本书，就是我上次提到的《黑格尔关于反思的学说》。

4. G・R・G・Mare：The study of Hegel's logic（缪尔：《黑格尔〈逻辑学〉研究》）这是当代英国的一个新黑格尔主义者写的，也是一个范畴一个范畴来解释黑格尔《逻辑学》，这本书文字比较难懂一些。

5. J・N・Findlay：Hegel：A Reexamination（芬德莱：《黑格尔〈逻辑学〉考察》）

［Ｇｅｎｅｒａｌ Ｉｎｆｏｒｍａｔｉｏｎ］
书名＝黑格尔《逻辑学》解说
作者＝
页数＝１０００
ＳＳ号＝
ＤＸ号＝
出版日期＝
出版社＝

前言
目录
第一讲：绪论
第二讲：有论
质
量
度
第三讲：本质论
在自身中反思的本质
现象
实在
第四讲：概念论
主观性
客观性
理念
附：关于学习黑格尔《逻辑学》的几个问题